محمود أمين العالم

من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل

مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي



دار المستقبل العربي

مِنْ نَقْدِ الحاضِرِ
إلى إبْدَاعِ المُسْتَقْبَلْ

مساهمة في بناء المشروع النهضوي العربي

من نقد الحاضر إلى ابداع المستقبل
مساهمة فى بناء المشروع النهضوى العربى
محمود أمين العالم
الطبعة الأولى ٢٠٠٠

تصميم الغلاف: **أحمد اللباد**

الناشر: **دار المستقبل العربى**
٤١ شارع بيروت ٠ مصر الجديد ٠ القاهرة
ج.م.ع ، تليفون ٢٩٠٤٧٢٧

رقم الإيداع بدار الكتب القومية : ١٦٣٠١ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولى : ISBN 977- 239 - 171 - 6

إهداء

إلى جمال عبد الناصر

الإنسان والمناضل
والمشروع القومى والإنسانى
الذى لم يكتمل ...



المحتوى ــــــــــــــــــــــــــــــــ صفحة

مدخل عام

ذكرت فى مستهل المدخل العام لكتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» الصادر عام ١٩٩٦، أننى أعدُّه جزءا رابعا لكتب ثلاثة سابقة لى مكرسة للفكر العربى المعاصر هى «معارك فكرية» الصادر عام ١٩٦٥، و«الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» الصادر عام ١٩٨٦ و«مفاهيم وقضايا إشكالية» الصادر عام ١٩٨٩. ولهذا أكاد أعدّ هذا الكتاب الجديد هو الجزء الخامس لهذه الكتب الأربعة السابقة.

ولقد كان الجامع بين تلك الكتب الأربعة السابقة كما أشرت فى مستهل المدخل العام للكتاب الرابع هو معالجتها للفكر العربى المعاصر فى تجلياته النظرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المختلفة. إلا أنه برغم هذا الموضوع الواحد الجامع، فإن كل كتاب منها له خصوصيته النسبية، النابعة من خصوصية اللحظة التاريخية التى يعالج فى سياقها هذا الموضوع الواحد. وهو ما يعطى لكل منها دلالة موضوعية وتاريخية خاصة. فكتاب «معارك فكرية» يضم كتابات تمتد من بداية الخمسينات حتى

منتصف الستينات أى تنتسب إلى القضايا الفكرية القومية التى كانت مثارة طوال المرحلة الناصرية، ولهذا يغلب على هذه الكتابات الطابع السجالى. على حين أن كتابىْ «الوعى والوعى الزائف» و«مفاهيم وقضايا إشكالية» يضمّان كتابات تمتد فى أولهما من بداية السبعينات إلى منتصف الثمانينات، وتمتد فى ثانيهما إلى أواخر الثمانينات أى إلى مرحلة الردّة على المشروع الناصرى. ولهذا يغلب على هذين الكتابين الطابع النقدى للمفاهيم والقضايا النظرية والفكرية السائدة فى هذه المرحلة.

أما الكتاب الرابع «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية»، ففضلا عن أن دراساته كُتبت فى إطار أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وإيديولوجية مناقضة محليا وعربيا لأوضاع المرحلة الناصرية، ويغلب عليها الطابع النظرى الخالص، فان الأوضاع العالمية كانت قد اختلفت كذلك، إذ تفككت المنظومة الاشتراكية العالمية وتحللت مشروعاتها التنموية وحدث استقطاب رأسمالى عالمى تحققت فيه الهيمنة لحفنة من البلاد الرأسمالية الكبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا تفجر فى هذا الكتاب الرابع تساؤل كبير حول مصير الهويات القومية والخصوصيات الثقافية فى إطار هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية.

أما هذا الكتاب فهو امتداد كذلك وإن يكن متطوراً - فيما أرجو - من حيث موضوعه العام لهذه الكتب السابقة، إنه جزؤها الخامس، وإن يكن أقرب نسبيا إلى الكتاب الرابع. فكلاهما يصدر فى لحظة تاريخية متقاربة زمنيا، ومتداخلة موضوعيا، هى تصاعد ظاهرة العولمة والهيمنة، وإن يكن تصاعدا إشكاليا، يحتدم بتغيرات متسارعة، وتناقضات متفاقمة

وسياسات شرسة واستقطابات قائمة وأخرى متوقعة أو كامنة، برغم الوحدة التى تعنيها هذه العولمة بل بسببها كذلك، لأنها وحدة تقوم على الاستقطاب والتمركز والهيمنة، لا على احترام الاختلاف والتنوع والتضامن الإنسانى.

ولهذا يعرض هذا الكتاب لمدى تأثير ظاهرة العولمة – على نحو أكثر استفاضة وعمقا – فى نسيج العديد من الأوضاع العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وما يرتبط بها من تيارات ومعارك ومشروعات فكرية كالليبرالية والاسلامية والقومية والماركسية، فضلا عن الاشكال والمواقف المختلفة للدول والأنظمة العربية. على أنه لايقف عند حدود العرض أو التحليل أو النقد، وإنما يجتهد كذلك فى محاولة تقديم مقترحات أو بدائل لتجاوز الواقع المصرى العربى السائد تجاوزاً إبداعيا قوميا، فى إطار الوضع الانسانى العالمى الراهن. أى بتعبير آخر مركز: البحث عن إجابة لسؤال المستقبل.

إن هذا السؤال – فى تقديرى – هو الهاجس الأساسى لهذا الكتاب واجتهاده الفكرى – العملى الذى يسعى إلى طرحه للحوار المجتمعى القومى العام. وهو بالضرورة سؤال ثقافى فى المحل الأول، وان تضمن دعوة إلى تغيير وتجاوز الواقع الراهن. انه سؤال ثقافى بالمعنى العميق للثقافة الذى يجمع بين المفهوم والقيمة والتحقق. وهو سؤال هذه اللحظة التاريخية المأزومة التى تعيشها أمتنا العربية، وهمها الأكبر. لأنه سؤال الوجود والهوية والوعى بالتاريخ وإرادة المشاركة فى صنعه. فالثقافة فى تقديرى هى التواجد النقدى للمستقبل فى الحاضر. على أنه ما أكثر ما

تغيم رؤية المستقبل فيغيم معها وجود الحاضر نفسه، بل يجمد بهذه الرؤية المستقبلية نفسها!؟ ولعل فى البنية اللغوية البحتة لكلمة المستقبل ما يتضمن هذا الجمود. وما احوجنا أن نعى ذلك حتى نتمكن من تجاوزه. فالمستقبل لغةً **هو ما يُسْتقبل من أمور وأحداث ووقائع**، نتلقّاها متحققة جاهزة، كعطايا أو كمصائب، **فنستقبلها**، راضين أو رافضين، فرحين أو مُبْئسين! على أن المسألة ليست فى مجرد صيغة لغوية، تفرض علينا دلالتها، بل لعل هذه الصيغة اللغوية أن تكون هى نفسها ثمرة قيمة كامنة فى اللاوعى الجمعى المجتمعى، أو سائدة مهيمنة فكريا وسياسيا، تجعل من التلقّى والاستقبال مصادر أساسية للمعرفة والقيمة والسلوك والموقف...

وقد يكون مصدر ما نستقبله، أغياراً سبقونا إلى سلطة المعرفة والانتاج والإبداع، فلا يكون لنا من سبيل إلا انتظار فوائضَ ما يتاح لنا منهم إن كان خيرا أو بديلا عما نفتقده ونعجز عن انجازه؛ وقد يكون المصدر هو الاستمرار الحى لسلطة موروثات أصبحت قيمها المعرفية والمعنوية والسلوكية معايير ومرجعيات ذاتَ حضور كُلّى ثابت دائم مؤثر، لاسبيل إلى الإضافة إليها أو تجديدها وتطويرها، وإنما نجمد بها ولها خوفا أو خنوعا أو تملقا، وقد يكون المصدر إيمانا بقدر راسخ لاسبيل إلا إلى تقبّل ما يأتى به، واستقباله والتسليم به وله خيرا كان أو شرًّا، وقد نهرع لنستبق ماسوف يقع لنا أو ما سوف نستقبله وذلك بقراءة قدح قهوة، أو قراءة كف، أو استلهام عبق بخور أحد المنجمين، أو الاستئناس المطمئن الدائم القاطع إلى المعانى الظاهرة الآمرة الجاهزة النهائية فى نص دينى أو نص إيديولوجى شبه دينى إلى غير ذلك.

وهكذا يصبح المستقبل وقائع وأحداثا جاهزة ناجزة متحققة مفروضة أو ميسّرة، مهما تنوعت مصادرها، ليس علينا الا أن نتقبلها ونحسن استقبالها، والاكتفاء بها والخضوع لها.

ولهذا – كما سبق القول – فإن القضية ليست فى صيغة لغوية تعبر عن الدلالة الحرفية لكلمة المستقبل، بل لعل هذه الصيغة نفسها هى التعبير الذى كرسته فى الأذهان والضمائر والعادات مراحل تاريخية واجتماعية عديدة من السيطرة والقهر والاستغلال ومذاهب فى التلقين وعادات مفروضة من الرضوخ وطمس القدرة على التجاوز والابتكار. ولهذا يلاحظ فى عنوان هذا الكتاب الحرص على تعبير «إبداع المستقبل» وليس مجرد استشرافه.

إن القضية إذن ليست قضية تغيير صيغة الكلمة، وإنما هى أساسا تغيير دلالتها أو مضمونها بتغيير علاقة الإنسان بواقعه المعيش أو بتعبير آخر إنها قضية ثقافية. واذا كانت الثقافة – كما اجتهدنا فى البداية – هى الحاضر مسكونا بالمستقبل، فلهذا تختلف دلالة الثقافة باختلاف دلالة المستقبل، كما تختلف دلالة المستقبل باختلاف دلالة الثقافة.

وأخلص من هذا كله إلى القول بأن ثقافتنا – فى معظمها – ثقافة استقبال وتلقّى ورضوخ، لا ثقافة تجاوز وانتاج وابداع، سواء استخدمنا كلمة المستقبل بمعناها اللغوى الحرفى أو فرضنا عليها المعنى المتداول. وهذا ما ينبغى أن نسعى إلى تغييره، وذلك بالارتفاع عن ثقافة الاستقبال والتلقى والرضوخ إلى ثقافة التجاوز والانتاج والابداع. لا على المستوى الفردى فحسب، وإنما على المستوى المجتمعى والقومى. على أن هذا

لايتم فى ملكوت الذهن وحده، وانما فى ملكوت التفاعل بين الفكر والواقع، فلا تغيير ولا تجديد للفكر إلا بتغيير وتجديد الواقع، ولاتغيير ولاتجديد للواقع إلا بتغيير الفكر كذلك. وبهذا يصبح الحاضر – بحق – مسكونا بالمستقبل بالمعنى التجاوزى لمعنى المستقبل لا المعنى الاستقبالى، أى يصبح حاضرنا المصرى العربى، لا حاضرا راكدا جامدا تابعا بل حاضرا فاعلا متجددا ومجددا لذاته ومشاركا مشاركةً إبداعية – مع قوى اجتماعية وثقافية فى عصرنا الراهن – تسعى اليوم إلى تحويل هذه العولمة الشرسة التى تهيمن عليها بعض الدول الكبرى على رأسها الولايات المتحدة، إلى عولمة ديمقراطية انسانية بحق.

هذا ما يجتهد هذا الكتاب فى أن يضيفه إلى ما سبق أن قدّمته الكتب الأربعة السابقة من أجل المساهمة فى تحقيق نهضة عربية جديدة..

وهى ليست صياغة نهائية مغلقة لمشروع وانما هى مجرد دعوة للتأمل والحوار العقلانى والاجتهاد القومى العام المشترك...

مفاهيم عامة

- حذار من الاحكام المطلقة
- البدايات والنهايات والمابعديات
- فوكوياما بين نهاية التاريخ ونهاية البشر
- طريق التحرر فى عصرنا
- ملاحظات عامة حول الثقافة والتحديث
- التنمية والثقافة
- ثقافة السلطة وسلطة الثقافة
- العولمة والهوية ..
- العولمة والعولمة المضادة



حذار من الأحكام المطلقة

بين القول بالبدايات المطلقة أو النهايات المطلقة يترنح فكرنا العربى المعاصر ويكاد يفضى بنا إما إلى الإحباط واليأس والعجز والسلبية أو إلى النكوص الماضوى والاغتراب والشطح والمغامرة فى الفراغ أو إلى التبعية الراضية المرضية!

حقا إن العديد من ظواهر زماننا الراهن تتخذ طابع البداية والنهاية إلا أن التعجل فى قراءة هذه الظواهر أو الغفلة عن حقيقتها هى التى تسبغ على هذه البدايات والنهايات سمة الاطلاق حيث لا اطلاق، انما هو تاريخ يتدفق بالصراع والتجاوز المتصلين، ولكن ما أكثر المطلقات فى أحكامنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقيمية عامة. هناك مثلا القول القاطع بهزيمة الاشتراكية والانتصار النهائى للرأسمالية، لست أشير هنا إلى نظرية نهاية التاريخ لليابانى الأمريكى فوكوياما، وانما أشير إلى آلاف الصفحات والفقرات والأحاديث والتعليقات فى نسيج حياتنا السياسية والفكرية التى أخذت تكرر وتعيد تكرارا هذا القول كأنه بديهية مطلقة الصواب وكأنما الاتحاد السوفياتى ومنظومته الاشتراكية كان هو الاشتراكية

نفسها تجسيدا فإذا تفكك الاتحاد السوفياتى وتفككت منظومته الاشتراكية تلاشى فى الهواء الفكر الاشتراكى ذاته وثبت افلاسه النهائى المطلق إلى أبد الآبدين!

وعندما يقال ان الفكر الاشتراكى لايزال – على الأقل – قضية حارة فى قلوب الناس وضمائرهم وأشواقهم، فهى النقيض الموضوعى لهذا التراث المر من الاستغلال والاستبداد والاستعباد والاستعمار الذى يمثل النظام الاستعمارى الرأسمالى تاريخه الطويل، يكون الرد انكم تتحدثون عن مثال لم يتحقق، يوتوبيا فى عالم الغيب ثبت فشلها عمليا! ويتغافل هذا الرد عن ان هذا التفكك الذى أصاب النموذج الاشتراكى السوفياتى وراءه تراث عريق من خروج مجتمعات بعينها من قاع التخلف إلى مصاف الدولة العظمى الثانية فى العالم علما وثقافة وسياسة وفاعلية، وان هذا الذى تفكك كان يشكل – لفترة ليست بالقصيرة فى مقياس الزمن – كفة راجحة فى ميزان العدل والتعاون والمساندة فى العالم لمصلحة الشعوب والدول الفقيرة ويتغافلون عن أن ما حدث إنما حدث لتراكم أخطاء وجرائم تقع فى كل التجارب البشرية بل وقع بعضها فى تجارب كانت تتحدث باسم المقدسات الدينية، ويتغافلون عن أن الذى تفكك قد كشف رغم تفككه عن أبنية قومية متماسكة تدين بوجودها ونضجها وتحضرها إلى نفس هذا النظام الذى تفكك، فما كانت قبله شيئا مذكورا! ويتغافلون عن أن صراعا هناك بل فى العالم لايزال مستعرا مستمرا ضد صور الاستغلال والقمع والتبعية و«روشتات» صندوق البنك الدولى والشهية المفتوحة للشركات المتعددة والمتعدية الجنسية وان أسئلة كبيرة ترتفع بحثا عن اجابات جديدة هى استمرار خلاق لمسيرة لم تنقطع فى طريق حلم بشرى نبيل.

ان الذين يحكمون بالفشل المطلق النهائى على التجربة الاشتراكية والفكر الاشتراكى انما يتجاهلون حركة التاريخ ويصنعون – أرادوا أو لم يريدوا – من الرأسمالية إلها سرمديا مطلق الكينونة والصيرورة. وهكذا يقوم فى عصرنا هذا الاله، **بوحدانيته وصمديته** التى تتمثل فى هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية، التى يدعم هيمنتها سوار من آلهة الرأسماليين الكبار والصغار – كأساطير اليونان القديمة – يحيطون بها، ويحيط بهم بدورهم أتباع وأتباع أتباع، وأتباع أتباع أتباع حتى تكتمل الدائرة المحكمة المطلقة الإحكام للنظام العالمى الجديد.

ولو استطاع القائلون بهذا الرأى، ان يدققوا النظر لتبينوا انه ليس ثمة دائرة محكمة، وليس ثمة استقرار، وليس ثمة بعد نظام نهائى، بل ثغرات وتناقضات وصراعات محتدمة، بين هؤلاء الآلهة الكبار وبينهم وبين الآلهة الصغار، وبين الاتباع الكبار والاتباع الصغار، بل بينهم وبين اتباعهم وأتباع أتباعهم وهكذا حتى قاع الهرم – الدائرة أى المخروط العالمى.

واذا كان المثل المشهور ينتقد من يبصر الشجرة ولا يبصر الغابة، فإن هناك فى فكرنا المعاصر، من يبصر وحدة الغابة الكلية ولا يبصر داخل هذه الغابة الكلية أصناف الأشجار وأنواع الحيوانات والبيئات والايديولوجيات والخصوصيات المتميزة المختلفة.

نعم، هناك بغير شك جديد فى عالمنا هو هذه الوحدة الحضارية الشاملة التى نسجتها المكتشفات العلمية والتكنولوجية والاخطار البيئية والصحية والمصالح المشتركة والمتناحرة والمتداخلة، مما ادى الى اختفاء المسافات المادية والمعنوية – كما سبق ان ذكرنا – ولكن دون أن تختفى

– بل تتفاقم – الاختلافات والخلافات والنزاعات المصلحية والقومية والقيمية بين الشمال والجنوب، وبين الشمال والشمال، وبين الجنوب والجنوب. غير ان هناك جهودا بشرية وضرورات موضوعية تسعى لتوسيع مساحة المشترك الانسانى العام وتضييق مساحة الاختلافات والخلافات والنزاعات لمصلحة الحق والعدل والتقدم والسلام، والقضاء على محاولات التفرد والهيمنة على مصير العالم، والعمل على تأكيد التعددية، واحترام الخصوصيات والقومية والثقافية والحرص على التضامن والتعاون المتكافئ بين شعوب العالم جميعا على اختلافها، فى اطار شرعية واحدة فى عالم حضارى واحد.

اما الذين لايبصرون غير الانتصار المطلق النهائى للهيمنة الأمريكية، أو الرأسمالية العالمية، الموحدة، فإنهم لايجدون مخرجا لتخلفنا وتبعيتنا الا تكريس واعادة انتاج هذا التخلف وهذه التبعية، وذلك اما بالعمل على تحديث التخلف تحديثا برانيا مظهريا، وتحسين شروط التبعية لا اكثر ولا أقل، واما بالدعوة الى القطيعة مع هذا العالم، مع هذا الآخر، مع الغير، قوميا أو دينيا، واقامة الحد الفاصل القاطع بينهم وبينه، باسم تأصيل الاصالة، وتأكيد الهوية وتثبيتها، اى صنع اطلاقية اخرى مغايرة معكوسة.

* * *

وازاء واقعنا العربى الراهن نفسه، نجد هذه الأحكام الاطلاقية أو هذه الثنائية الاستبعادية الاقصائية نفسها بين موقفين حديين، وخاصة بعد هزيمة العدوان العراقى، وتكثيف التواجد الأمريكى، وازدياد تفكك النظام العربى، لا على مستوى الأنظمة وحدها بل على مستوى الشعوب العربية كذلك.

فهناك القائلون بأنه لامجال على وجه الاطلاق لوحدة عربية. فلقد ثبت ان التناقض بين الأطراف العربية اعمق من التناقض بينها وبين الاستعمار والصهيونية. فلا وحدة موقف ولا مشاركة فاعلة فى بعض القضايا القومية المصيرية كالقضية الفلسطينية، ولا ارضية لمصالح اقتصادية مشتركة متنامية. فلماذا نظل نربط انفسنا بحبل موهوم هو الوحدة القومية التى لا وجود لها ولا سبيل إلى تحقيقها، فلتكن مصلحة، كل بلد عربى هى اساس سياسته الداخلية، والخارجية.

وفى مواجهة هذه الاطلاقية التجزيئية، نجد الاطلاقية الكلية الدمجية، التى يذهب اصحابها الى القول: بل هناك وحدة قومية، هى قدر تاريخى، وهى ليست مجرد امكانية، أو حقيقة فى طريق التكوين والتحقق، وانما هى واقعة متحققة بالفعل، وليس علينا الا أن نقوم على تنفيذها قانونيا ودستوريا وعمليا. ومن هذا المنطلق قد يرون فى عدوان النظام العراقى على الكويت خطوة فى هذا السبيل!

بهذه الثنائية الاقصائية الاستبعادية وبهذا الحكم الاطلاقى يتعامى الموقفان عن ان الوحدة العربية ذات جذور تاريخية تراثية من ناحية، وذات أسس مصلحية من ناحية أخرى، وانها ليست كيانا متحققا، بل امكانية موضوعية، تتشكل من بلدان ذات سمات وخصائص مختلفة متميزة، وانه لا سبيل لتحويل هذه الامكانية إلى ضرورة فعلية بغير احترام ومراعاة هذه الخصائص المختلفة سواء من حيث التكوين السياسى والاجتماعى، أو من حيث المصالح الخاصة. وانه لا قيام لهذا العام القومى بغير هذه الخصوصيات القطرية ولا قوة لهذه الخصوصيات القطرية إلا فى اطار هذا

العام القومى، أى هو التنوع فى اطار الوحدة، والوحدة بالتنوع، انها الرؤية الموضوعية العقلانية – للواقع والتعامل مع صيرورته التاريخية الحاضرة والمستقبلة.

ولا شىء يسىء إلى قضية الوحدة العربية مثل الرؤية الاطلاقية التجزيئية أو الكلية الدمجية على السواء.

* * *

ولعلنا نجد هذه الرؤية الاطلاقية فى تقييم الثورة العلمية والتكنولوجية الراهنة، برغم ان العلم بطبيعته مناقض للأحكام والتقييمات الاطلاقية النهائية، فهو مقاربة متصلة للحقيقة التى ليس لها حدود نهائية، اننا نجد بين مثقفينا من يذهب إلى القول بأن هناك علما قد انتهى، وعلما جديدا مطلق الجدة قد بدأ. انتهت آفاق معرفة وبزغت آفاق معرفة جديدة، فثورة التكنولوجيا فى الاتصالات والبيولوجيا الحيوية وغيرها قد حققت قطيعة ابستمولوجية كاملة مع المراحل المعرفية التاريخية السابقة، انها القطيعة مع كل مناهجنا ومعارفنا لهذه المناهج والمعارف. ولهذا فعلينا ان نعيد النظر جذريا فى كل شىء، وباسم هذا يتم تسفيه وتشويه كل فكر سابق، كل مبدأ سابق، كل خبرة سابقة، كل تراث انسانى سابق بل كل ايديولوجيا سابقة أيا كانت، ولاتبقى غير هذه المكتشفات التكنولوجية الجديدة التى تشكل وحدها علم المستقبليات كما يقال، ولاتبقى فى يد الانسان غير هذه الأجهزة والأدوات التكنولوجية الخارقة القدرة لتحقيق تغييرات جذرية وأهداف اعجازية! ولكن أية تغييرات وأية أهداف؟ ليس هذا هو المهم وانما المهم هو الانقطاع الكلى المطلق عن التاريخ، والبدء المطلق بتاريخ مغاير!

فاذا أثير السؤال، لم تكن الاجابة غير الحديث المجرد الغامض عن خوارق ومعجزات يتغير بها وجه كل شيء.

وهكذا يسقط السؤال الانسانى الأول الذى هو القيم والمبادىء والمفاهيم الكلية والاخلاقيات وتراث الفلسفات والأفكار والخبرات – والمجاهدات والتضحيات والابداعات العلمية والاجتماعية والروحية – والجمالية التى صاغها وجددها التاريخ الانسانى العريق المتصل.

وباسم هذه الاطلاقية يفقد الجديد العلمى والتكنولوجى جدته ودلالته الانسانية ويصبح مجرد وظيفة عملية يستعبدها الانسان فلا تلبث ان تستعبده.

انها النزعة الوضعية التكنولوجية الخالصة الفارغة من كل عمق تاريخى انسانى وهى برغم رفضها واستنكارها للأيديولوجيا، فهى ايديولوجيا مضادة لكل ايديولوجيا انسانية تقدمية.

حقا، ان عالمنا المعاصر يحظى بالفعل بثورة علمية وتكنولوجية تمثل نقلة معرفية وعملية جذرية. ولكنها ليست مجرد أدوات وأجهزة ووسائل وأساليب، وهى ليست قطيعة مع كل تراث وخبرة انسانية سابقة. بل هى امتداد خلاق فى الطريق الانسانى الصاعد المتصل الصعود نحو المزيد من المعرفة والمزيد من الفاعلية والاقتدار كى يتحرر الانسان من الحاجة والفاقة والاستغلال والاستعباد والاغتراب، وان يحقق المزيد من توفير الجهد وتحقيق الوفرة والرخاء والسعادة والحرية والسلام والتفتح والازدهار الروحى والثقافى. على ان العلم والتكنولوجيا – كما سبق أن ذكرنا – لهما طبيعتهما المزدوجة، التى تختلف باختلاف من يسيطر عليهما ويوجههما.

ولايزال العلم والتكنولوجيا - للأسف - تسيطر عليهما قوى الاستغلال والعدوان فى العالم.

ولهذا فان الطبيعة التحريرية للعلم والتكنولوجيا لاتزال تحتاج الى ان تتحرر هى نفسها لتصبح ملكا لمصالح الشعوب واراداتها. علينا اذن ان نسعى إلى تحرير العلم والتكنولوجيا ممن يستغلونهما وان نشيع ثمراتهما بين الناس جميعا، وعلينا ان ننمى وان نطور معارفنا ومناهجنا فى ضوء هذه النقلة الثورية الجديدة للعلم والتكنولوجيا وان نعيد النظر بروح عقلانية نقدية فى مختلف سماتنا وثوابتنا المعروفة ولكن دون قطيعة مطلقة مع تراثنا الانسانى السابق. انه التجاوز المتجدد الخلاق، وليس البدء من الصفر.

* * *

خلاصة الامر، ان التعامل مع الواقع التاريخى ومفارقاته، لايكون ناجعا بالمناهج الاطلاقية التى تتصلب وتتجمد بسببها شرايين الفكر والفعل على السواء.

وليس هناك اخطر على فكرنا العربى المعاصر من مقولة «اما.. واما» على نحو ضيق واطلاقى. على ان هذا لايعنى ان نتوقف عن الاختيار والحسم فى القضايا والمواقف المختلفة. فلابد دائما من الاختيار والحسم. ولكن لابد لاختيارنا ولحسمنا ان يكون للطريق المستقبلى وليس للنموذج المكتمل المطلق، وان يكون للاتجاه وليس «للوصفة» المحددة النهائية. وليكن تعاملنا مع الواقع اختبارا نقديا متصلا لامكانياته ووقائعه المتجددة، وتسلحا بكل ما يتكشفه العلم من رؤى ومناهج ووسائل جديدة، ومراعاة للمصالح الشعبية والوطنية والقومية، بشرط ان يرتبط هذا كله بالقيم الانسانية العليا. لعلنا بهذا نستطيع ان نحسن المشاركة فى اعادة بناء وطننا العربى، وفى تشكيل عالمنا الجديد بوعى اعمق وفاعلية اشد وتفاؤل اكبر.

جدل البدايات والنهايات والمابعديات

منذ ثلاثين عاما، أو بالدقة فى الثلاثين من شهر ديسمبر عام ١٩٦٩، نشرت فى جريدة الأخبار كلمة صغيرة حول نهاية ذلك العام. وكانت الكلمة أقرب إلى التأمل «الذاتى - الفكرى» فى معنى النهايات والبدايات، وإن لمست - على نحو عابر - ما يمكن أن نسمِّيه بكشف حساب للوضع الإنسانى العام آنذاك. وكانت لمسة تتسم بالتفاؤل. ولهذا كان من الطبيعى أن يفرض هذا الطابع الذاتى المتفائل على هذه الكلمة عنوانها، وهو «صلاة النهاية والبداية» بما يوحى بأن النهاية ليست نهاية بقدر ما هى معْبرٌ لبداية مستأنَفة متجددة.

وعندما أجلس الآن أتأمل نهاية هذا العام ١٩٩٨ بل نهاية قرن كامل وبداية آخر، أتساءل: هل هناك جديد أضيفه إلى صلاتى القديمة منذ ثلاثين عاما؟ أم لن تخرج إضافتى عن أن تكون تكراراً لتسابيحها الذاتية وركعتها المتفائلة ودعوتها المجردة الآملة أن تكون النهاية مدخلا إلى بداية متجدد؟ وأتساءل: هل الواقع والتاريخ يسمحان لى بذاك؟ بل هل يغفران لى؟

وأعود إلى تسابيحى الذاتية فى تلك الصلاة القديمة منذ ثلاثين عاما، لأتأمل فى ضوئها هذه الأعوام الثلاثين، فلعل هذا يلهمنى رؤية أكثر موضوعية لنهاية البداية القديمة وبداية النهاية الجديدة. فماذا قالت تلك التسابيح الذاتية القديمة؟

صلاة النهاية .. والبداية

«مع نهاية كل عام، وبدايته، ترين على نفسى دائما لحظة ثقيلة من التأمل الحزين.

تغلفنى وحدة باردة، تعزلنى، تغمرنى بإحساس غريب بالتعلق فى الفضاء الأجوف، دون رحلة فضاء. تطوف بى عبر أيامى كلها، عبر انسانيتى كلها، أتأملها، اتحسس بأناملى غضون وجهها المسن.

ماذا فعلت، ماذا تفعل، ماذا سوف تفعل؟ لا أشغل النفس بحساب الأيام، وانما أعكف على حساب الاعمال.

ما أبعد المسافة بين الحلم والواقع، بين الأمل والتحقيق.

ويل للنفس من حساب النفس فى لحظة النهاية - البداية. حيث لا نهاية ولا بداية، حيث يمتزج الغسق بالشفق، والوراء بالأمام، والماضى بالآتى. وحيث تنسج أشعة الندم والرضى والاشفاق والامل والعمل ظلال أفق غامض لم يولد بعد.

وما أقسى نهاية الاشياء، نهاية الأيام والأعمال والاعمار، عندما لا تكون هذه النهاية كمالا لجهد أو حتى مجرد اكتمال له، بل تكون مجرد تعلق فى الفضاء الأجوف، مجرد تأمل مجرد.

ليس الموت نهاية لحياة، عندما يكون اكتمالا صحيا لعمر زاخر بالجهد المثمر، أو تحقيقا لعمل مشرف. بل يكون كمالا حيا، وبداية لحياة أعمق.

«هذا حسن ..» .. هكذا قال كانط الفيلسوف الالمانى العظيم، وهو يموت متأملا – فى رضى – حياته الفكرية التى اكتملت وكملت وبدأت للآخرين.

«لو عشت مرة أخرى لاخترت نفس الطريق..» هكذا قال «بيرى» واحد من أبطال المقاومة الفرنسية وهو يواجه الموت مرفوع الرأس، متألق النفس، سعيدا بحياة النصر التى يصنعها بموته.

وهكذا يتدافع آلاف الثوار المناضلين إلى عرس الموت دفاعا عن كرامة الحياة، وحماية أبدية لها.

على ان النهايات العظيمة، صانعة البدايات العظيمة، قد لا تكون بالموت المكتمل الكامل فحسب، وانما تكون كذلك بالكلمة الأخيرة فى القصيدة العظيمة، واللمسة الأخيرة فى اللوحة العظيمة، واللحن الأخير فى العمل العظيم الباقى.

بهذا يصبح الأخير أولا، وتصبح النهاية بداية أبدية التجدد.

هذه هى النهايات المجيدة لبدايات أشد مجدا.

أما نهاية العام وبدايته، فلحظة ضائعة معلقة. ليس لها فى حساب الاعمال خط فاصل، أو شرفة مطلة على أفق صريح.

لعل لها حسابها الفاصل فى حياة هذا الفرد أو ذاك، هذه الأمة أو تلك، ولكنها فى حساب الانسانية كلها، أفق غامض يمتزج فيه الغسق بالشفق!

فما أكثر الاعمال التى اكتملت ولم تكتمل، وما أكثر الآمال التى تحققت ولم تتحقق، وما أكثر لحظات العبور بين الحلم والواقع، التى تعلقت بغير عبور أخير!

كيف؟..

– ألم نزرع القلوب فى بداية العام، ألم نطر إلى القمر فى نهايته؟

– نعم .. نعم.

ولكن ملايين القلوب الانسانية لاتزال تشقى بجهادها بحثا عن قطرة ماء تروى بها عطشها إلى الانسانية.

والانسان .. مازال يسقط على أرضه الطيبة صريع الفاقة والظلم والمهانة والاستغلال.

وما أكثر البدايات المزدهرة، التى اغتيلت قبل أوانها بغير نهاية، وما أكثر النهايات الفاجعة التى لا بداية لها.

– على أن انسانيتنا تمضى بالعمل والمجاهدة فى الطريق الصاعد. هناك خطوط فاصلة، وشرفات مطلة على آفاق صريحة، وهناك بدايات ونهايات مجيدة، أليس كذلك؟

- نعم.. نعم.

- فلماذا اذن أنت حزين؟

- لا أدرى.. ربما لأنى أجلس وحيدا أتأمل، أعزل نفسى بالتأمل المجرد عن بهجة الطريق الصاعد بالعمل، أو ربما لانى لم أجد لنفسى - بعد - نهايتها التى تتفتح بها على بداية مجيدة. لم أصنع الكلمة الأخيرة فى قصيدة، واللمسة الأخيرة فى لوحة، واللحن الاخير فى أغنية، والحجر الأخير فى عمل.

اللهم هبنى أن أعرف، أن أعبر، أن أعمل، أن أبدع، هبنى القدرة على أن أحسن النهاية التى تصنع البدايات للآخرين، وأن أحسن البداية التى لاتنتهى بنهايتى».

ماذا يمكن أن أضيف بعد هذه الابتهالات المجردة! ومن أى موقع أبدأ صلاتى الجديدة؟

من ذات التأمل الحزين الذى بدأتُ به صلاتى القديمة أخذت تتدفق مشاعرى الآن، بل لعلنى أشد حزنا. لماذا؟ أسائل نفسى: هل أصبحتُ أقل تفاؤلا .. لا أبدا. فما فقدتُ تفاؤلى الفاعل طوال هذه السنوات الثلاثين على تقلباتها وقسوتها، أم لعله الإحساس بثقل المسئولية، ومشقة المسعى وقسوة المواجهة والتباس المعانى، واشتباه القيم وتفرّق المريدين وتراخى الهمم، وذهول العقول والتدافع إلى المنافع الزائلة والمقاصد الصغيرة، فى لحظة أذّن فيها لسان الكون - على حد قول شيخنا ابن خلدون - بتحولات باهرة!

نعم .. أعرف أعرف أن الطريق لاتزال صاعدة، وأننا لم نعد نكتفى بزرع القلوب، وتثبيت أعلامنا فوق القمر، بل أصبح علمنا أجهزة تكنولوجية نستنسخ بها الحياة نفسها، ونزيل بها حدود الأمكنة والأزمنة، ونتأهب بها لقضاء عطلة نهاية الأسبوع فى كوكب من الكواكب الكونية البعيدة. نعم أعرف أن كوكبنا الأرضى قد توحّد. وحّده نمط إنتاجى واحد هو النمط الرأسمالى، وكاد أن يشمله اليوم نمط استهلاكى واحد كذلك. وأعرف أن حضارة الإنسان العصرى لم تعد غربيّة كما كانت طوال القرون الثلاثة الماضية، بل تعولمت، أصبحت كيانا موحّداً بطول الأرض وعرضه وفى جغرافيتها وتاريخها. وامتدت العولمة إلى كل شىء، تطمس وتنمّط وتوحّد: أفكارنا، مشاعرنا، أحاسيسنا، ضمائرنا، قيمنا، أذواقنا، مشاربنا، مطاعمنا، أثوابنا، تطلعاتنا، مباهجنا، مآسينا، منجزاتنا، مشاكلنا، انتصاراتنا، هزائمنا، كلماتنا فى الحب وطرقاتنا إلى الموت وأصبح العالم – كما يقولون لنا بفخر واعتزاز – قرية كونية واحدة!!

وهكذا فى النهاية تعولمت كذلك أكاذيبنا وتعولمتْ غفلتنا وغيبتنا عن الحقيقة، كما تعولمت الأمراض وتجارة الدعارة والمخدرات والأخطار البيئية والطبيعية والنووية ومختلف اشكال التسلط والقهر والاستغلال والاغتراب والفروق والتمايزات بين الأفراد والطبقات والشعوب والمصالح. ذلك أن هذه القرية الكونية التى أخذت تضمنا جميعا، نحن سكان الأرض، – على عكس ما يقولون – لاتمتّ إلى القرية الطيبة الخضراء قلبا أو قالبا، بأى نسب – إنما هى كما أراها فى الواقع غابة كونية موحّدة يسيطر عليها أشرس الحيوانات وأشدها بطشا وجشعا وعدوانية ورغبةً فى التوسع

والاستغلال والتضخّم والاستعلاء. وليست هذه العولمة فى النهاية إلا سوقا موحدة تهيْمن عليها طائفة قليلة منهم، يتاجرون فيها بالأقوات والقيم والأوهام وأقدار البشر وإنتاجهم واحتياجاتهم ومصالحهم، ويسيطرون على حدودهم الأرضية والفضائية، كما يسيطرون على أفكارهم ومشاعرهم وأحْلامهم، على حاضرهم ومستقبلهم، بما يمتلكون من أجهزة علمية، وأسلحة علمية وجيوش علمية وخطط علمية، وفنون علمية وفلسفات تتخذ شكل القوانين العلمية والنواميس المقدسة المطلقة، يسخّرون بها حقائق العلم لأسوأ مقصد وأدنى غاية، يزيلون بها حدود الثقافات والخصوصيات والقوميات والحكومات والدول، لتحقيق سيولة كوكبية بل كونية تتيح لهم مشروعية الهيمنة الكاملة الشاملة!

لهذا راحوا يصوغون عقود النهايات، وأهازيج الاستقرار النهائى — نهاية التاريخ، نهاية الجغرافية، نهاية الايديولوجيات، نهاية المفاهيم والمبادئ الكلية، نهاية الاشتراكيات، نهاية الفلسفة، نهاية الثقافة ونهاية الصناعة، نهاية البدايات، والنهاية النهائية للنهائيات جميعا بلا بداية أو نهاية إلى آبد الآبدين. آمين.

ولما كان من الواجب أن تتخذ هذه النهاية التى ليس لها بداية أو نهاية، مكانة متميزة فى مواجهة الأوضاع والعلاقات والقيم والمفاهيم السابقة عليها، والمنقطعة عنها؛ نعمْ .. كان من الواجب توصيف هذه المرحلة الجديدة النهائية من الاستقلال الحضارى الذاتى غير المسبوق، أو المفارق لكل مسبوق، والذى يتميز كذلك بأنه غيرْ ملحوق!. إذ ليس له سابق أو لاحق. سبحانه! لهذا لم يكن هناك أبلغ من وصف هذه النهاية

النهائية ذات الاستقلال الذاتي المطلق، إلا بصفة مبهرة مثيرة هي المابعدية! وهكذا أخذتْ تُصَكُّ الصفات المابعدية المختلفة: ما بعد الصناعة، ما بعد البنيوية، ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية، ما بعد القومية، ما بعد الخصوصية، ما بعد الهوية، ما بعد الصهيونية، ما بعد الاشتراكية، ما بعد الفلسفة.. إلى ما بعديّات أخرى ما بعدها بعديات!!

والمابعدية هي صفة نافية أو مناقضة أو متجاوزة لما قبلها، وليست مجرد تالية زمنيا لسابق عليها. و«بعْدُ» هو تعبير عما يكون تاليا لزمن أو مكان أو وضع. ولكن «البَعْد» في اللغة يعني كذلك الموت! ويثب إلى ذاكرتي الآن بيت مالك بن الريب في رثائه لنفسه:

يقولـون لا تَبْعَدْ وهـم يدفنوننـي
وأين مكـان البعْـد إلاّ مكانيـــا!

ولهذا أكاد أقرأ دائما في المابعديّات؟ معنى الزوال أو الموت أو النهاية لما قبلها. وإن اختلفت الدلالات بين مابعدية وأخرى. «فما بعد الصناعة» تعني نهاية الصناعات الثقيلة التقليدية وبداية عصر تكنولوجيا الاتصالية والمعلوماتية. «ومابعد البنيوية» تدحض الأنساق المغلقة الثابتة المركزية. و«مابعد الكولونيالية» في مجال المفاهيم والمناهج الأدبية والفنية والثقافية عامة هي المنجزات الإبداعية الساعية إلى التخلص والتحرر من سيطرة المركزية الثقافية الأوروبية، دون أن تعني زوال الكولونيالية أو الامبريالية السياسية والاقتصادية. و«مابعد القومية» أو «الخصوصية» أو «الهوية» هي تعبير عن نزعة العولمة الرأسمالية إلى إزالة الحواجز والحدود السياسية والاقتصادية والقومية والثقافية تحقيقا للسيولة في العلاقات الدولية وتمكينا للهيمنة الرأسمالية.

و«مابعد الصهيونية» هى تعبير عن بعض نتائج الدراسات الأكاديمية التاريخية التى أخذ يقوم بها بعض العلماء الباحثين من اليهود وغيرهم لدحض الدعاوى الصهيونية العنصرية الدينية والاستيطانية على السواء. و«ما بعد الاشتراكية» ليست مجرد تعبير عن فشل التجربة الاشتراكية السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية العالمية عند القائلين بها، بل تكاد أن تكون تعبيرا عما قبل الاشتراكية أى عن استمرار الرأسمالية نفسها وتأكيد اعتبارها النمط الانتاجى النهائى للحضارة الانسانية، ولعل «ما بعد الفلسفة» أن تكون بعداً من أبعاد مفهوم «ما بعد الحداثة»، بما تتضمنه من رفض للمفاهيم والمبادئ والقيم والمناهج النظرية الكلية التى هى جوهر الفلسفة فى تجلياتها المختلفة، أما «ما بعد الحداثة»، التى تعمدّت أن أستبقيها إلى آخر المابعديات، فهى تكاد – فى تقديرى – أن تكون الايديولوجية البارزة للعولمة الرأسمالية نفسها. فهى تنفى الأنساق المغلقة، والعقلانية، والمفاهيم الخطيّة الطولية للتاريخ والتقدم، فضلا عن المفاهيم والقضايا والمذاهب والمبادئ الكلية، والتصورات المركزية. وتكاد تغلب عليها الرؤية الوضعية المتشظية للأشياء والأفكار والقيم، هى الرؤية التى لاترى الحقيقة إلا فى الجزئيات والمدركات الحسية وحدها.

وهكذا تتنوع مفاهيم المابعْديات ودلالاتها. على أنها – فى معظمها وخاصة فى تلك المابعديات الدائرة حول ما بعد الحداثة، تعبر عن واقع وعن إيديولوجية. أما الواقع فهو ما يجرى اليوم من مسعى شرس لسيادة نمط الإنتاج الرأسمالى عالميا، سياسيا واقتصاديا وثقافيا، وتفكيك مختلف الوحدات القومية والخصوصيات الثقافية، والحدود الاقتصادية والإنتاجية

والاستهلاكية بين دول العالم جميعا، وخاصة دول الجنوب، أو ما كان يسمى بدول العالم الثالث، وذلك دعما وتعميقا للهيمنة الشاملة للدول الرأسمالية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

أما الإيديولوجية، فتتمثل فى مسعى تكريس هذه العولمة وهذه الهيمنة الرأسمالية وتعْميقها وجدانيا وقيَمياً وسلوكيا وفكريا، وتثبيت مفهوم النهاية المطلقة للتاريخ؛ هذه النهاية التى تتمثل فى النظام الذى تشيعه وتَسْتَنْبِتُه وتكرسه هذه العولمة الرأسمالية، بل تسعى لتأبيده، أو فى الحقيقة تأبيد سيطرتها وهيمنتها واستغلالها وإهدارها لإنسانية الإنسان وتجميد تاريخه الحضارى المجيد الزاخر بالإنتاج والإبداع والمجاهدات والنضالات والتضحيات النبيلة من أجل الحق والعدل والحرية والمساواة والتفتح الإنسانى إلى غير حد.

ولكن ..

هل تقدر العولمة الرأسمالية التى تهيمن على عصرنا الراهن أن توقف نهر التاريخ الانسانى المتدفق؟ أن تعلن نهايته عند بابها المغلق الصدِئ؟!

هيهات .. فما أطول وأروع مسيرة أحلام الإنسان التى تحققت بالفعل، وما أنبل كذلك وأروع أحلامه التى لم تتحقق بعد. على أن أحلامنا الإنسانية لم تتحقق ولاتتحقق بالاسترخاء والاستسلام والانتظار البليد؟ فما أقساها رحلة الأحلام فى الطريق إلى عرس تحققها؟ إنه عرس الدم والتضحية والفعل الخلاّق والمعرفة وصناعة المستقبل المتجدد. إنه

عرس الوعى ووحدة العمل المجتمعى والإنسانى وإرادة التجاوز والإبداع. ما أشد ضرورتها هذه الرحلة فى نهاية عام، فى نهاية قرن، تطل فى نهايتهما، بداية جديدة، ميلاد جديد، مرحلة حضارية جديدة أكثر ازدهارا وتألقا وإبداعا وأقل قسوة وشراسة؟ ليست يوتوبيا. ولكنى أحس بدبيب أقدام وتحركات ونداءات ومسيرات ومؤتمرات ومنجزات وأشواق وكتابات فى الأركان الأربعة للأرض، تتنادى بالعلم والاكتشاف والمجاهدة لمواصلة الرحلة الإنسانية، فليس ثمة نهاية أو توقف لهذه الرحلة. المجد لها ...

عولمة؟! نعم ومرحبا.. ولكن للإنسان وبالإنسان، لمصلحته وسعادته وحريته وتقدمه جسدا وفكرا وروحا..

عولمة؟! نعم.. للإنسان مشاركا، مختاراً، واعيا مُريداً، مبدعا بغير قيود أو سدود..

عولمة؟! نعم.. لا احتكاراً لدولة، أو جماعة من الدول أو وسيلة لقهر وقمع واستغلال وهيمنة..

عولمة؟! نعم .. تتكافأ فيها حظوظ الشعوب وحقوقهم صغيرها وكبيرها فى المشاركة والرقابة وحرية الاختيار والفعل..

عولمة؟! نعْم .. فى ظل مشروعية دولية، لاتملك دولة واحدة، أو مجموعة منها أن تمتطيها لحسابها الخاص ومصالحها الاستغلالية الخاصة...

عولمة؟! نعَم .. لا تفرّق بين رجل وامرأة، فى الحقوق والواجبات، ولا تتخذ من الألوان والإثنيّات معيارا وتقييما لشعب من الشعوب، بل تجعل

من العلم والمعرفة غذاء مشاعاً مُيسَّراً للناس جميعا، ووسيلة لتعميق الحرية والاستمتاع والتقدم والسعادة، لا أداة للعدوان والقهر والاستغلال والتغييب والتغريب...

عولمة؟! نعم. تحترم الخصوصيات القومية والثقافية، والاختيار الديمقراطى لنظم الحكم ومناهج التنمية على اختلافها وحرية الرأى والتعبير والاعتقاد والإبداع.

عولمة؟! نعم .. تكون فيها لقوى الإنتاج والإبداع والثقافة عامة سلطة حقيقية مسموعة الكلمة، أقصد ثقافة العقل والعلم والعمل والقيم الروحية والأخلاقية والضمير والذوق والجمال وكرامة الإنسان...

فلن تنتهى أشواق الانسان، فى «النهاية - البداية» لرحلته المتجددة إلى المستقبل، إلى الإنسان؟!

هل ابتعدت كثيرا عن صلاة النهاية والبداية التى أقمتها منذ ثلاثين عاما؟

أرانى أعاود ترديد كلماتها الأخيرة ..

«اللهم هبنى أن أعرف، أن أعبرّ، أن أعمل، أن أبدع. هبنى القدرة على أن أحسن النهاية التى تصنع البدايات للآخرين، وأن أحسن البداية التى لاتنتهى بنهايتى».

على أنى ما انتهيت من هذه الكلمات حتى أحسست فيها بالاستعلاء وتضخم الذات وغلبة المعانى المجردة!...

ولهذا رحت أقول معتذراً عن نفسى:

اللهم هبنى القدرة على أن أشارك:

فى عولمة الحق لا الباطل.

فى عولمة الحرية لا الاستعباد والاستبداد.

فى عولمة العلم والمعرفة والإبداع لا الجهل والاغتراب والتخلف والتبعية.

فى عولمة الحق والخير والعدل والتقدم.

فى عولمة خصوصيتنا الثقافية القومية، تفتحاً لها على الثقافات القومية الأخرى وتفاعلا معها، ومشاركةً بها فى إغناء حضارتنا.

ومرحبا.. بفجر عام جديد، وقرن جديد، استمراراً لبداية متجددة إبداعية وليس نهايةً أو قطيعة ما بعدية!



فوكوياما بين نهاية التاريخ ونهاية البشر

الخلاف مع فوكوياما، المفكر الأمريكي ذى الأصول اليابانية يتعلق أساسا بمفهومه للتاريخ. ففي تقديري أن أبرز ما تتسم به رؤيته للتاريخ الإنساني، سواء فى كتاباته السابقة، أو فى مقالته الأخيرة حول نهاية البشر، أنها رؤية غير تاريخية للتاريخ، بل رؤية دعائية خالصة. ولقد استشففت من قراءتى لكلماته السابقة من عشر سنوات، وأستشف اليوم من مقالته الجديدة – القديمة، أنه مجرد داعية ايديولوجي للنظام الرأسمالى السائد عامة، لتجلّيه الأمريكى بوجه خاص. ومن حقه – بغير شك – كما هو من حق كل إنسان أن يتبنّى هذا النمط الرأسمالى السائد وأن يسعى إلى تكريسه وتأبيده كما يفعل فوكوياما. على أن فوكوياما لا يتبنى هذا النمط الرأسمالى كباحث علمى، أو مفكر نظرى، أو حتى كمثقف عام صاحب رؤية أو يوتوبيا إنسانية يسعى لتأسيسها موضوعيا. وإنما هو – عذرا إن قلت – أقرب إلى سمسار إعلانات ايديولوجية خالصة يروّج بها لبضاعة الهيمنة الأمريكية فى عصر العولمة الراهنة. فمقالاته تفتقد الدقة العلمية والاتساق النظرى والموضوعية. ولهذا أكاد أُرْجع هذا الانتشار الواسع لأطروحته حول

نهاية التاريخ البشرى، لا إلى قيمتها العلمية بل إلى الجات الثقافى الأمريكى الذى يسعى بكل وسائله التكنولوجية المعلوماتية الضخمة إلى تسويقها عالميا! ففوكوياما يخلط خلطا شنيعا بين رؤية هيجل للتاريخ ورؤية ماركس، وشتان ما بين الرؤيتين. وبرغم دعواه بأنه يتبنّى المفهوم الارتقائى التطورى للتاريخ، فهو يناقض هذا المفهوم فى صميم أطروحته التى يؤسسها على ملتقطات من أفكار ووقائع تاريخية، وبعض منجزات فيزيائية وبيولوجية، ينسج منها جميعا هذه الأطروحة. على أن جوهر أطروحته هو القول بالطبيعة البشرية الثابتة واكتمالها فى الوضع الراهن السائد، الذى يتمثل فى الليبرالية والسوق الرأسمالية. وهو يستفيد من مفهوم هيجل لنهاية التاريخ بوجه خاص، ويكاد يستنسخه بما يتلاءم مع الواقع الراهن فكما أن الفكرة الكلية المطلقة عند هيجل تنزل من عليائها التجريدى، لتتجلّى وتتجسّد واقعيا فى صورتها المطلقة فى الدولة البروسية، فكذلك التاريخ البشرى عند فوكوياما، تتوالى على طبيعته الثابتة بعض الأعراض السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الناقصة أو المنحرفة، حتى تتجلّى وتتجسّد أخيرا ونهائيا فى نظام الليبرالية والسوق الرأسمالية. ولهذا فشلت - كما يقول - كل المراحل والأنظمة التاريخية السابقة، وبخاصة - وهنا مربط الفرس - النظام «الاشتراكى» السوفيتى لتناقضه مع الطبيعة البشرية الأصلية وانحرافه عنها. وهكذا تكاد الليبرالية والسوق الرأسمالية، أن تكون عنده المرادف العملى والتجسيد الموضوعى التاريخى للطبيعة البشرية. وفى هذا تتحقق - فى رأيه - نهاية التاريخ. ونهاية التاريخ عند فوكوياما لاتعنى نهاية الحياة البشرية، وإنما استقرارها وتأبيدها وتجسيدها التام فى نظام الليبرالية والسوق الرأسمالية.

هذا بتركيز شديد هو الجوهر الفلسفى لأطروحة فوكوياما فى كتابه «نهاية التاريخ وآخر إنسان» الذى أصدره عام ١٩٩٢ . وفى تقديرى أن مقالته الجديدة التى أصدرها مؤخرا بعنوان: «إعادة نظر فى نهاية التاريخ» أو «إعادة نظر: آخر إنسان فى زجاجة» فى الترجمة الحرفية للعنوان] ، لاتختلف فى جوهرها عن كتابه القديم رغم ادعائه بأنها إعادة نظر فى أطروحته السابقة «نهاية التاريخ» . ففى هذه المقالة الجديدة نجده – تحت عنوان فرعى هو «لماذا كانت نهاية التاريخ خطأ إلى حد كبير» – يقول بوضوح «إذا غيرنا منظورنا من السياسة والاقتصاد المعاصرين إلى القضايا الأكثر فلسفيا التى تقوم عليها نهاية التاريخ، لوجدنا أن هناك تطورات فى مرمى البصر فوق أفق القرن العشرين سوف تنهى التاريخ حتما، ولكن ليس بالطريقة التى رأيتها» . إنه إذن لايعيد النظر فيما يتعلق بنهاية التاريخ البشرى، بالمعنى الذى سبق أن عرضنا له: أى استقراره النهائى فى نمط الانتاج الرأسمالى؛ وإنما تتمثل «إعادة النظر» فى «أنه لم يتنبّه – فى كتابه السابق – إلى أنه إذا كان التاريخ ينتهى فإن العلم لاينتهى» . ذلك أن أطروحته الخاصة بنهاية التاريخ – فى كتابه القديم – لم تكن مشروطة فحسب بالطبيعة البشرية، وإنما بنهاية العلم كذلك، إذ كان يرى آنذاك أن ثورة التكنولوجيا المعلوماتية فى العلم الطبيعى التى تحققت بفضلها نهاية التاريخ. هى كذلك نهاية العلم! وإذا بانفجار يقع فى التكنولوجيا البيولوجية يزلزل قناعته السابقة! حقا، إن هذه التكنولوجية الحيوية كان لها فاعليتها الإيجابية طوال القرن ونصف القرن المنصرمين – كما يقول – إلا أن أبحاثا واكتشافات جديدة فى مجال هذه التكنولوجية نتج عنها «احتمال تغيير الطبيعة البشرية ذاتها» كما يقول. ويسوق فوكوياما بعض أمثلة من

اكتشافات فى علم العقاقير العصبية سوف تفضى إلى هذا التغيير، يذكر منها الريتالين والبروزاك - وهما عقاران بدأ استخدامهما بالفعل - فضلا عن الاستنتساخ والأطفال المصنّعة إلى غير ذلك.

وهكذا ينتقل فوكوياما بنا من القول بنهاية التاريخ البشرى - بمعنى استقراره نهائيا عند النمط الرأسمالى السائد - إلى القول بالنهاية الفعلية البيولوجية والسياسية والأخلاقية لبنية الطبيعة البشرية، أى نهاية الكائنات البشرية نفسها، ونشأة كائنات جديدة غير بشرية!

وبتأملنا لـ «إعادة النظر» هذه التى أضافها فوكوياما إلى أطروحته السابقة الخاصة بنهاية التاريخ، يمكننا أن نستخلص الدلالات التالية:

أولا: إذا كان فوكوياما يُرجعُ النهاية المستقرة للتاريخ البشرى إلى الطبيعة البشرية نفسها، فإنه بهذا يفسر التاريخ المتغيرّ المتحول بالطبيعة الثابتة. وإشارته إلى مفهوم «الاعتراف» عند هيجل - أى إلى العامل الذاتى الشعورى، لايغير من الأمْر شيئا بل يؤكده. ولهذا فإن فوكوياما يكاد يضْفى على التاريخ البشرى طابعا حتْميا نهائيا مغلقا، أى طابعا لا تاريخيا كما أشرنا فى البداية.

ثانيا: إن فوكوياما، يفسر النهاية الاستقرارية أو الاستقرار النهائى للتاريخ فى نمط الانتاج الرأسمالى لا بالطبيعة البشرية فحسب، وإنما كذلك بالثورة التكنولوجية الفيزيائية والمعلوماتية خاصة، كما يفسر النهاية التاريخية المأساوية للبشرية نفسها بالثورة التكنولوجية البيولوجية، أى أنه يكاد يفسر التاريخ البشرى وما بعد البشرى بعامل واحد فى الحالتيْن هو

العامل التكنولوجى سواء كان فيزيائيا أو بيولوجيا. ولاشك فى القيمة الفاعلة لتطور التكنولوجيا فى تطوير التاريخ البشرى، ولكن فوكوياما بهذا التفسير بالعامل التكنولوجى وحده يقلّص العوامل الإنسانية والاجتماعية والطبيعية المتعددة والفاعلة والمتفاوتة فى تأثيرها فى حركة التاريخ، وبالتالى فى الاختلافات والتنوعات البنيوية والتمرحلية لهذه الحركة.

ثالثا: إن فوكوياما فى «إعادة النظر» يكاد ينتهى إلى «إمكانية» تغيير الطبيعة البشرية نفسها بحبّة عقار بيولوجى! أى أن هذا التغيير لايعبر عن حتمية شأن حالة نهاية التاريخ البشرى أى استقراره الأخير فى نظام الليبرالية وحرية السوق، وإنما مجرد إمكانية و«فربّما - كما يقول فوكوياما فى الفقرات الأخيرة من مقاله - لاتثبت التكنولوجيا الحيوية أنها بالقوة التى رأيتها، أو قد يثبت أن نفور الناس أخلاقيا من الهندسة الوراثية من القوة بحيث يتم وقف الحركة فى هذا الاتجاه تماما». وهكذا فالتاريخ البشرى عند فوكوياما يتّسم بحتمية نهايته بمعنى استقراره النهائى فى الليبرالية الرأسمالية، كما يتسم بإمكانية إلغاء هذه الحتمية الاستقرارية النهائية بالحبّة البيولوجية الشريرة التى تُنْشىء جِنْساً آخر غير بشرى. على أن هذه الإمكانية فى يد إنسان نهاية التاريخ!

وهكذا ينقسم التاريخ البشرى فى أطروحة فوكوياما إلى مرحلتين أو ثلاث مراحل: مرحلة ما قبل الليبرالية والسوق الرأسمالية وهى مرحلة منحرفة عن الطبيعة البشرية. ثم مرحلة الليبرالية والسوق الرأسمالية التى هى تجسيد لهذه الطبيعة، ثم مرحلة ثالثة، أو إمكانية قيام مرحلة ثالثة هى نهاية البشر ونشأة كائنات أخرى غير بشرية.

ولهذا أكاد أقول إن «إعادة النظر» والتلويح بهذه الإمكانية الشريرة لنهاية الكائنات البشرية، ليست إلا تأكيداً معكوساً لأطروحة فوكوياما الأولى: نهاية التاريخ. إنها تكاد أن تكون ترجمة للتعبير التهديدى الإنذارى المشهور «هذا أو الطوفان»! و«هذا» هنا تعنى نظام الليبرالية والسوق الرأسمالية «التي تظل (...) فى الوقت الراهن - كما يقول فوكوياما - الخيارين الواقعيين بالنسبة لأى مجتمع يأمل أن يكون جزءاً من العالم الحديث».

فهل يتيح هذان الخياران إبداعَ صنفٍ جديد من الكائنات المغايرة للطبيعة البشرية المستقرة فى هذا النظام الراهن؟ وتكاد إجابة فوكوياما أن تكون «نعم» بوضوح غامر حاسم. ولكنها مع ذلك «نعم» ملتبسة. فهى ليست نتيجة المغايرة التى تحققها الحبة البيولوجية الشريرة، وإنما ستكون نتيجة تجاوز فشل المناهج والأدوات التى استخدمتها التجارب والمذاهب السابقة [وفى قلبها التجربة الاشتراكية بالطبع]. يقول فوكوياما بوضوح ختاماً لمقالته الجديدة «وانهيار هذه التجارب مع نهاية القرن العشرين (...) أقر نظاما ليبراليا يقوم على اقتصاد السوق، متأصل فى الحقائق البيّنة بذاتها بشأن الطبيعة وربّ الطبيعة» ولقد كانت الأدوات التى استخدمتها هذه التجارب «على قدر كبير من الفجاجة بحيث لم تغير الأساس الطبيعى فى السلوك البشرى تغييرا فعالا» ثم يضيف «على أن طابع النهاية المفتوحة الذى يميز العلوم الطبيعية الحديثة، يوحى بأنه خلال الجيلين القادمين سنمتلك من المعرفة والتكنولوجيات ما سوف يسمح لنا بتحقيق ما فشل المهندسون الاجتماعيون السابقون فى تحقيقه. وساعتها سنكون قد أنهينا

التاريخ البشرى بكل تأكيد لأننا سنكون قد ألغينا الكائنات البشرية ذاتها وحينئذ سوف يبدأ تاريخ ما بعد بشرى».

وفى تقديرى، برغم الالتباس والمراوغة فى هذا النص، أن الخلاصة التى ينتهى إليها فوكوياما هى أن الذى سوف يسيطر على المعرفة وتكنولوجيا العلوم الطبيعية الحديثة هو نظام الليبرالية والسوق الرأسمالية، وأنه هو الذى سوف ينجح - فيما فشلت فيه التجارب الاجتماعية السابقة - فى تغيير الأساس الطبيعى للسلوك البشرى خلال الجيلين القادمين! المهم هو أن هذا النظام الليبرالى وسوقه الرأسمالية سيظل هو النظام السائد فى التاريخ البشرى الراهن وفى التاريخ غير البشرى كذلك!

ولهذا كان من الطبيعى - فى إطار فلسفة هذا النظام - أن ينفى فوكوياما وجود «حكم كونى» فى الوقت الراهن لتنظيم استخدام تكنولوجيا المعلومات، بل يستبعد كذلك إلى حد كبير من الناحية السياسية احتمال قيام مثل هذا الحكم الكونى مستقبلا! وكان من الطبيعى كذلك فى إطار فلسفة الليبرالية والسوق الرأسمالية أن يقول فوكوياما فى الهامش الأخير لمقاله: «إن المهندسين الاجتماعيين الذين سيقومون بتغيير الطبيعة البشرية «قد لا يقومون بهذا للدولة وإنما لشركة أدوية أو لجماعة الآباء والأمهات». بمعنى تعدد وتنوع عمليات التغيير وحرية ممارستها. وهو ما يتماشى مع طبيعة هذا النظام اللامركزى لليبرالية والسوق الرأسمالية.

ولكن الملاحظ أن فوكوياما يتجاهل بهذا واقع تصادع الهيمنة الانفرادية الأمريكية السياسية والعسكرية والاقتصادية على العالم! وهذا ما يؤكد لى - على الأقل - فى النهاية، أن أطروحة فوكوياما، فى نسختها

الأولى ونسختها الأخيرة، ليست نظرية فى التاريخ البشرى، بقدر ما هى - كما سبق أن ذكرت - مجرد رؤية ايديولوجية دعائية إغوائية تستهدف: أولا تكريس النظام الرأسمالى فى هذه المرحلة الجديدة من عولمته وهيمنته الأمريكية، لا باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ البشرى الذى لايتوقف عن التغير والتطور، وإنما باعتباره تجسيداً نهائيا للطبيعة البشرية نفسها. وإذا كان ثمة تغيير فى هذه الطبيعة يتيحه أو يفرضه تطور العلوم الطبيعية الحديثة، فلا سبيل لحسن تحقيق ذلك إلا بحضانة هذا النظام الرأسمالى نفسه لعملية التغيير وحسن تملكه للأدوات المعرفية والتكنولوجية! وهو بهذا يسعى لتغييب ما تتسم به هذه العولمة والهيمنة من شراسة وعدوانية واستغلال وإهدار لأشرف القيم الإنسانية بممارساتها التى تستهدف تعظيم أرباحها وتثبيت سيطرتها وهيمنتها على شعوب العالم، وطمس خصوصياته القومية وهوياته الثقافية واستنزاف طاقاته الإنتاجية وفرض أنماط استهلاكية وقيميّة وأخلاقية عليه تعميقا وتكريسا لهيمنته.

أما الجانب الآخر من هذه الرؤية الايديولوجية الدعائية لفوكوياما الذى تستهدفه هذه الرؤية والمتمّم بالضرورة لهذا الجانب الأول فهو - ثانيا - تشويه الرؤية الموضوعية التاريخية التقدمية للنظرية الاشتراكية العلمية. فبرغم فشل التطبيق الاشتراكى السوفيتى وتفكك المنظومة الاشتراكية، وبرغم انفراد النظام الرأسمالى العالمى بالسيطرة على العالم، ورسملته رسملةً شاملة، وبرغم امتلاكه لأهم تكنولوجيات المعلوماتية والبيولوجية، فإن «أشباح ماركس» [وهو عنوان كتاب للفيلسوف الفرنسى «ديريدا» غير الماركسى، يهديه للأمين العام السابق للحزب الشيوعى لجنوب افريقيا] قد أخذت تحلّق من جديد فى سماوات عصرنا الراهن.

ولهذا فالمهمة الايديولوجية الدعائية الثانية لكتابات فوكوياما هى محاولة قشع هذه الأشباح التى لم تعد مجرد أشباح فكرية، بل أخذت تتجسد فى كتابات ومؤتمرات ومواقف وتجارب ونضالات فى أنحاء العالم، تجدد بها نظريتها فى ضوء الخبرة المأساوية السابقة، وتستوعب الخبرات والظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية الجديدة، وبخاصة الأزمة البنيوية الشاملة التى يعانيها النظام الرأسمالى المعولم الراهن.

ولهذا فهذه «الأشباح» مع قوى إنسانية أخرى عديدة لاتسعى إلى تكريس وتأبيد الواقع الراهن، أو إلى تغيير الطبيعة البشرية! وإنما إلى تغيير العولمة الرأسمالية السائدة إلى عولمة إنسانية اكثر حرية وديموقراطية وتكافؤا وعدلا وسلاما وتقدما.

على أن هذا موضوع آخر لايتسع له هذا المقام ....



طريق التحرر الإنسانى فى عصرنا

اسمحوا لى فى البداية أن أحيّى الداعين إلى هذا اللقاء بين مثقّفى القارات الخمس فى هذه المرحلة[1] الدقيقة من حياة العالم.

ولأدخل مباشرة فى الموضوع المطروح بتساؤل عام: لاشك أن الحضارة الإنسانية الراهنة تعانى من أزمة حادة شاملة. على أن القول بالأزمة فى ذاتها لايعنى شيئا. وإنما المهم هو دلالة الأزمة واتجاه حركتها. وهنا أتساءل: ما هى اتجاهات هذه الأزمة؟ هل تتجه إلى حالة من التدهور والانهيار والتحلل لحضارتنا الانسانية؟ أم تعبر عن مرحلة شاقة من مراحل الانتقال والتحول إلى ما هو أرقى وأفضل؟

والحق، أن هناك من المظاهر ما يكاد يجيب بالإيجاب على كلا الاتجاهين! ولعل هذا هو مصدر ما فى وقائع الأزمة والأفكار والمواقف المتعلقة بها من التباس وتعقد. ولهذا فنحن فى حاجة إلى وضوح وتحديد.

---

(١) الأصل العربى للكلمة التى ألقيت فى باريس فى «ملتقى مثقفى القارات الخمس» فى أوائل التسعينيات.

حقا، هناك العديد من الظواهر السلبية التى تنذر بالاتجاه إلى التدهور. ولعل هذا يتمثل أساسا فى تحلل وفشل النموذج الاشتراكى الذى كان سائدا فى الاتحاد السوفيتى وفى كل البلاد الاشتراكية بلا استثناء، والذى كان يتسم بالبيروقراطية والارادوية والأوامرية والمركزية المطلقة، لقد انفرط عقد المنظومة الاشتراكية وتحلل حلف وارسو بل انقلب بعض الأنظمة الاشتراكية وأخذت تتجه إلى نقيضها الرأسمالى. وضعف بشكل عام وزن النظام الاشتراكى فى الساحة الدولية، فى الوقت الذى أخذ يزداد وزن النظام الرأسمالى العالمى، الذى أخذ يجدد نفسه بفضل المكتشفات العلمية والتكنولوجية. وأخذ يسعى – متجسدا فى الولايات المتحدة الأمريكية – إلى محاولة السيطرة على العالم – وخاصة العالم الثالث – وتنميطه سياسيا واقتصاديا وثقافيا لمصلحته. ولعل الوضع الراهن فى أزمة الخليج أن يكون نموذجا بليغا لذلك. فالتواجد المكثف للقوات الأمريكية، إلى جانب الأهداف المباشرة الظاهرة فى مساندة السعودية واستعادة السيادة للدولة الكويتية، وهو من ناحية دعم لمصالحها البترولية فى المنطقة ومحاولة للخروج من أزمتها الاقتصادية، وهو من ناحية ثانية محاولة لتأكيد الهيمنة الأمريكية على أوروبا الغربية واليابان. وفى ظل هذه الأوضاع الجديدة، فقدت بلدان العالم الثالث سندها الاشتراكى، وانتهت الاستراتيجية السياسية المثلثة الأضلاع التقليدية التى كانت تجمع بين النظام الاشتراكى والطبقات العاملة فى البلاد الرأسمالية، وحركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث، وذلك بسبب انتهاء المواجهة بين النظام الاشتراكى [أو المتبقى منه] والنظام الرأسمالى، واستيعاب كثير من القوى العاملة فى البلاد الرأسمالية، وانفراد النظام الرأسمالى العالمى ببلدان العالم الثالث.

والنتيجة التى يخلص اليها بعض الباحثين من هذا هى انتقال الصراع فى العالم من صراع بين الشرق الاشتراكى والغرب الرأسمالى، إلى صراع بين الشمال والجنوب.

على أن هذا الوجه السلبى من صورة الأوضاع العالمية الراهنة، قد يعبر فى الوقت نفسه عن وجه إيجابى. فهو يعنى الاتجاه إلى مقرطة التجارب الاشتراكية والفكر الاشتراكى نفسه، وسيادة روح النقد وارادة التجدد الفكرى والعملى. كما يعنى تحول المواجهة بين الاشتراكية والرأسمالية وتوازن القوى العسكرية بينهما، إلى مرحلة جديدة من توازن المصالح، دون إلغاء توازن القوى بالمعنى الحضارى العام غير العسكرى، والوصول بهذا إلى اتفاقات خاصة بنزع السلاح، وخاصة السلاح النووى تمهيدا لتدميره ووقف انتاجه، إلى جانب التنبه إلى الأخطار التى تتعرض لها البيئة الطبيعية بسبب الطابع التكنولوجى المتطور لقوى الانتاج والمغالاة فى استخدامها، والسعى إلى إقامة العلاقات الدولية على أساس من الاعتماد المتبادل ودعم المشروعية الدولية عامة. وهكذا برزت مقولة المصالح الانسانية المشتركة بصرف النظر عن الخلافات الطبقية والايديولوجية.

وإزاء هذين الوجهين السلبى والايجابى المتداخلين فى الوضع العالمى الراهن، تبرز عدة تساؤلات:

هل انتهى الصراع العالمى بين الاشتراكية والرأسمالية لصالح الرأسمالية، وتحقق ما يسميه «فرانسيس فوكوياما» نهاية التاريخ والانتصار النهائى للنسق الليبرالى الرأسمالى؟ وهل أصبحت النظم والتجارب الاشتراكية (أو التى كانت تعد اشتراكية) خاضعة تابعة – كما يقال –

للنظام الرأسمالى المهيمن السائد عالميا، سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الايديولوجية؟ وبالتالى هل انتهى الصراع الطبقى والايديولوجى ببروز وسيادة هذه المصالح الانسانية المشتركة؟

فى تقديرى أن ما حدث فى البلاد الاشتراكية من انهيار، لايعنى انهيارا للاشتراكية بقدر ما هو انهيار لنموذج بيروقراطى للاشتراكية ثبت فساده. وهو يعنى كذلك ضرورة تجديد الاشتراكية كمفهوم وكمنهج وكممارسات وسياسات فى ضوء الخبرات السابقة ومستجدات العصر. إن الصراع الطبقى والايديولوجى بين الفكرين الاشتراكى والرأسمالى مايزال متصلا وإن اتخذ شكلا عمليا جديدا يقوم على التعاون والتنافس السلمى لا المواجهة العسكرية.

وهنا يبرز تساؤل أخر: هل انتهاء مرحلة المواجهة العسكرية بين الشرق الاشتراكى والغرب الرأسمالى، قد حول التناقض الرئيسى الدولى فى عالم اليوم من تناقض بين هذا الشرق وهذا الغرب إلى تناقض بين الشمال والجنوب؟ أى بين الشمال بجناحيه الشرقى والغربى والجنوب المتمثّل فى البلاد النامية؟

حقا، هناك العديد من الظواهر التى تؤيد هذا القول. فالولايات المتحدة الأمريكية لم يتوقف عدوانها على حركات التحرر الوطنى ومحاولتها لاستتباعها لسيطرتها السياسية والاقتصادية والثقافية، والعمل على توسيع وتعميق هيمنتها الاستغلالية على بلدان العالم الثالث عامة، سواء بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر فى صورة الديون المجحفة أو الشروط غير المتكافئة للتجارة إلى غير ذلك.

وهناك مواقف جديدة للاتحاد السوفيتى يمكن تفسيرها بالتهاون أو التخلى عن مساندة حركات التحرر الوطنى على خلاف شأنها من قبل. واكتفى بعرض نموذج واحد مرتبط بالشرق الأوسط هو تهجير اليهود السوفييت تهجيرا مكثفا إلى إسرائيل فى وقت تسعى فيه اسرائيل لتصفية الانتفاضة الفلسطينية فى الأرض المحتلة بالعسف الدموى، والعمل على طرد الفلسطينيين من الضفة الغربية وقطاع غزة تنفيذا لسياستها المسماة «الترانسفير». ولاشك أن تفسير ذلك باحترام حقوق الإنسان وحقه فى التنقل ليس تفسير مقنعا. وقضية حقوق الإنسان ليست مجردة عن ملابساتها الموضوعية، ولاتكون من طرف على حساب طرف آخر، ولاتكون حقا لطرف سوفيتى يهاجر إلى بلد آخر ويحرم منها طرف فلسطيني يطرد من بلده.

وفى تقديرى أن المسألة ترتبط بسياسة المصالح المشتركة بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية التى تسهم بدورها فى عملية التهجير هذه بقفل باب الهجرة اليهودية إلى بلادها. ولا أشير إلى إقرار الاتحاد السوفيتى ارسال قوات أمريكية وغربية عامة إلى السعودية لمواجهة الغزو العراقى للكويت، لأن هذا الإقرار يمكن أن يفسّر بالحرص على دعم المشروعية الدولية. إلا أن هذه المشروعية الدولية يتم التراخى عنها فى قضايا أخرى وفى مقدمتها قضية احتلال اسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة ومرتفعات الجولان وجنوب لبنان، ورفض اسرائيل المتكرر لاحترام قرارات هيئة الأمم المتحدة.

وبرغم هذا، فلا أستطيع أن أخلص من هذا إلى تعميم القول بأن

الاتحاد السوفيتى يتحالف مع الغرب الرأسمالى أو يتواطأ معه ضد حركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث. فلاشك أن هناك ظروفا آنية تفسر بعض مواقفه هذه، التى لاتشكل موقفا مبدئيا عدائيا لحركات التحرر الوطنى. فهناك بين الاتحاد السوفيتى والعديد من بلدان العالم الثالث علاقات وطيدة فى مجال التنمية الاقتصادية وخاصة فى مجال الانتاج الصناعى والسلعى عامة، فضلا عن المواقف السياسية السوفيتية المساندة والمؤيدة لحركات التحرر الوطنى عامة.

ولهذا ففى تقديرى أن التناقض ليس بين الشمال والجنوب، وإنما لايزال - أساسا - بين حركات التحرر الوطنى وبلدان العالم الثالث عامة، وبين الرأسمالية والامبريالية العالمية. واعتقد أن تضخيم مقولة التناقض بين الشمال والجنوب هو موقف ايديولوجى لإخفاء أو تغييب حقيقة التناقض القائم والمستمر بين حركات التحرر الوطنى والامبريالية والرأسمالية العالمية.

وهكذا نستطيع أن نخلص إلى القول بأن هناك ثلاث دوائر من الصراع فى عالم اليوم. الدائرة الأولى تمثل الصراع على المستوى الكوكبى العالمى، وهو صراع يتم باسم المصالح الانسانية المشتركة، كنزع السلاح النووى، وحماية البيئة والتصدّى للمخدّرات والامراض الوبائية وظواهر المجاعات والتصحّر إلى غير ذلك. وهو صراع لايقوم لمصلحة طبقة أو ايديولوجية معينة. وانما للمصلحة الانسانية المشتركة. ولهذا فهو لايتحقق بالمواجهات العسكرية وإنما بالتعاون السلمى وبتبادل الخبرات العلمية والتكنولوجية وبالمبادرات الجماهيرية وبتنمية الوعى وبتوسيع آفاق الديمقراطية .

وهناك الدائرة الثانية من الصراع وهو الصراع بين حركات التحرر الوطنى والامبريالية من أجل تحقيق الاستقلال الوطنى والاقتصادى والخروج من ربقة التخلف والتبعية، وتعديل شروط العلاقات الدولية السياسية منها والاقتصادية على أساس الاعتماد المتبادل المتكافئ بين بلدان العالم الثالث ومختلف البلدان المتطورة فى العالم.

وهناك الدائرة الثالثة من الصراع وهو الصراع الطبقى الذى يتم داخل بلدان العالم عامة. وهو صراع لايتوقف مادام هناك استغلال واغتراب، وهو يتم فى إطار الأوضاع العالمية وفى غير عزلة عنها.

وهناك بين هذه الدوائر الثلاث من الصراعات، تداخلات وتناقضات. فقد يقوم تناقض بين الدائرة الأولى دائرة الصراع على مستوى الكوكب ودائرة الصراع الوطنى التحررى. فقد تكون النقطة الأولى فى جدول أعمال حركات التحرر الوطنى هى الخروج من التخلف والتبعية للرأسمالية العالمية. على حين أن النقطة الأولى فى جدول أعمال دائرة الصراع من أجل المصالح الانسانية المشتركة هى حماية السلام العالمى من القنابل النووية، وتجنب أخطار تلوث البيئة الطبيعية. والحقيقة أن أخطار التخلف والتبعية فى العالم الثالث لاتقل مأساة عند شعوب هذا العالم عن الأخطار النووية والبيئية.

ففى بلدان العالم الثالث يموت جوعا كل عام ما لايقل عن ٤٠ مليون نسمة، إلى جانب مايقرب من ٥٠٠ مليون نسمة تقترب من الموت بسبب سوء التغذية. وهذه النسبة تقترب من عدد من سيقتلون لو أسقطنا ٤٠٠ قنبلة ذرية من طراز قنبلة هيروشيما كل عام على بلدان العالم الثالث.

ولهذا فإذا كانت القنابل الذرية يمكن أن تسقط من أعلى، فإن القنابل الذرية الاجتماعية تتفجر بالفعل من أسفل فى جسد مجتمعات العالم الثالث. والمسئولون عن صناعة القنابل الذرية التى تهدد اليوم البشرية بالدمار هم أنفسهم كذلك المسئولون عن تلك القنابل الذرية الاجتماعية التى تفتك بشعوب العالم الثالث. ولهذا فإن النضال من أجل التحرر الوطنى ضد الاحتلال والاستعمار والتخلف والاستبداد والتعسف والقهر والاستغلال لايقل أهمية عن النضال ضد خطر التلوث البيئى وخطر القنابل الذرية. ولايمكن تجميد الصراع الطبقى أو الصراع من أجل التحرر الوطنى أو الصراع ضد التخلف والتبعية لحساب الصراع من أجل المصالح الإنسانية المشتركة. على أنه لاشك أن النضال الوطنى التحررى هو بعد من أبعاد السلام بشكل غير مباشر، بل بشكل مباشر كذلك فى كثير من الأحيان. فالنضال العربى الفلسطيني - مثلا - ضد الاحتلال الاسرائيلى للأراضى العربية مرتبط بالنضال من أجل تطهير هذه المنطقة من العالم من القنابل الذرية التى تملكها اسرائيل.

ولاشك فى ضرورة تطهير هذه المنطقة من العالم من القنابل الكيماوية والجرثومية كذلك. ولكن من التعسف مطالبة حركات التحرر الوطنى بالتخلى عن قنابلها الكيماوية والجرثومية - وهى كما يقال أسلحة الفقراء - فى الوقت الذى يتم السكوت عن القنابل الذرية التى يملكها الأغنياء العدوانيون المحتلون لأراضى الغير!

هناك تداخل وتناقض بين دوائر الصراع الثلاث. ولايمكن إغفال دائرة لمصلحة دائرة أخرى. بل لابد من اكتشاف صيغة متزنة شاملة بين

هذه الأشكال الثلاثة من الصراع تراعى الأهداف الانسانية المشتركة، والمصالح الوطنية والتحررية والاجتماعية معا.

ولعل هذا هو ما يؤكد أن قضية السلام لاتتجزأ، تماما كقضية الحرية، تماما كقضية التنمية وقضية التقدم الاجتماعى، تماما كقضية الديمقراطية، تماما كقضية حماية البيئة الطبيعية.

إنها جميعا قضايا لاتتجزأ، بل قضايا إنسانية عامة شاملة متداخلة متشابكة يدعم كل منها الآخر، رغم خصوصية بعضها.

ولهذا، فالمسألة ليست مسألة شمال وجنوب، بل هى ضرورة إيجاد نظام سياسى اقتصادى عالمى واحد متكامل، يقوم على التضامن الأُمَمى بين جميع بلدان العالم، كبيرها وصغيرها، على أساس الاعتماد المتبادَل المتكافئ لمختلف الخبرات الاقتصادية والتنموية والعلمية والتكنولوجية، مع احترام الخصوصيات والملابسات الذاتية لكل بلد من البلدان، ولهذا لاينبغى أن يكون العالم الثالث مجرد مصدر أو احتياطى للموارد الطبيعية كالنفط والغاز والذهب والأورانيوم، أو يكون صندوقا للنفايات الذرية أو حقلا للتجارب أو سوقا للاستغلال وتجارة المخدرات. بل ليس من مصلحة الدول المتقدمة أو ما يمكن أن تسمى بدول الشمال أن تتجاهل تخلف العالم الثالث أو تسعى لتكريس هذا التخلف، بل من مصلحتها أن تجعل من المساهمة فى القضاء على هذا التخلف بأشكاله المختلفة أبرز وأهم المصالح الإنسانية المشتركة التى تسعى لتحقيقها.

وإذا كانت هناك محاولات اليوم، لتوطيد مشروعية دولية تحكم

سلوك دول العالم، فلاسبيل لتحقيق هذه المشروعية تحقيقا عادلا، بغير تكوين تجمع شعبى على مستوى العالم، من كل القوى المنتجة والمبدعة والحية فى المجتمعات المدنية لتحقيق مصالح جماهير العالم، وحمايتها، ولإعطاء المشروعية الدولية عمقا اجتماعيا ديمقراطيا جماهيريا. إنها دعوة لإقامة هيئة الشعوب المتحدة إلى جانب هيئة الأمم المتحدة. إنها ليست دعوة إلى أممية بروليتارية جديدة، أو وحدة الجنوب فى مواجهة الشمال، بل دعوة إلى تضامن أممى بين الشمال والجنوب، بين الشرق والغرب، يشكل قوة ضغط على المنظمات الدولية، وقوة مساندة وموحّدة بين مختلف المصالح الإنسانية والوطنية والتحررية والاجتماعية والديمقراطية فى العالم، وتسهم فى اكتشاف أشكال جديدة للتطور والتحرر الانسانى كما تسهم فى تحقيق بيئة طبيعية صحية ونظام عالمى جديد لاتحتكره الدول الكبرى وحدها.

وبغير هذا الربط بين المصالح الانسانية المشتركة والمصالح والقضايا الوطنية والتحررية والاجتماعية الخاصة، وبغير التصدى بحسم لأمراض التخلف وعلاقات التبعية، وظواهر القمع والقهر والاستبداد، ستتفجر الصراعات القومية الشوفينية، والاتجاهات الدينية الأصولية المتعصبة.

إن الحركات القومية الشوفينية، والأصولية الدينية المتعصبة هى فى الحقيقة ردود أفعال لأوضاع التخلف والاستغلال والاغتراب والاستعمار والقهر فى العالم الثالث. ولن تتفجر هذه الحركات القومية والأصولية فحسب بل ستتفجر كذلك الرواسب القبلية والمغامرات الفاشستية وظواهر

العنف والارهاب المختلفة فضلا عن أمراض المخدرات والتحلل الاخلاقى إلى غير ذلك من الأمراض الاجتماعية.

ولهذا فليس ثمة سلام حقيقى أو بيئة طبيعية صحية بغير حل جذرى لقضايا التحرر الوطنى والتخلف الاجتماعى والاستغلال الطبقى وبغير توفير الحريات الديمقراطية والعدل والحقوق الأساسية للانسان، الانسان الفرد، والانسان المجتمع والإنسان العالم.

إن تحرر الإنسان لن يتحقق الا عبر نظرة إنسانية شاملة، وفعل إنسانى شامل، لا يغفل الخاص باسم العام، أو العام باسم الخاص أو الجنوب باسم الشمال أو الشمال باسم الجنوب، أو الأممى باسم الوطنى أو الوطنى باسم الأممى، أو الطبقى باسم الإنسانى أو الانسانى باسم الطبقى، أو السياسى باسم الاقتصادى أو الاقتصادى باسم السياسى أو العلمى باسم الروحى أو الروحى باسم العلمى. إن النضال الإنسانى الموحد على مختلف هذه الجبهات هو الطريق لتحويل الأزمة الراهنة لعالمنا إلى مرحلة جديدة من التفتح الانسانى على مشارف القرن الحادى والعشرين.



ملاحظات أولية حول
الثقافة العربية والتحديث

ليس للتحديث دلالة مطلقة، فهو واقعة تاريخية، تختلف باختلاف المواقع، وتتفاوت بتفاوت الأوضاع، ولعل هذا هو ما يثير التعارض الحاد حول مفهوم التحديث ويخلط بينه أحياناً وبين مفهوم الحداثة. فمفهوم التحديث – فى تقديرى – أقرب إلى مفهوم الفعل التغييرى، أيا كانت طبيعة هذا الفعل. أما مفهوم الحداثة فهو أقرب إلى مفهوم المستوى الخاص المتميز للتغيير الحادث نفسه. فالتحديث نقلة من مستوى من مستويات التعبير والفكر والعلم والحياة والعلاقات الانسانية، إلى مستوى أعلى وأرقى. على حين أن مفهوم الحداثة قد يتضمن – عند بعض الأدباء والكتاب – دلالةً أقنومية ثابتة يغلب عليها الطابع الاطلاقى الذى يرتفع بها إلى مستوى فوق زمنى، فتكون دلالة متصلة للتجاوز والتغاير والاختلاف والتمرد والخروج على كل مألوف، وتحتفظ فى داخلها بهذه الدلالة التجاوزية المتصلة. ولعل هذا هو بعض السر فى بقاء أعمال أدبية وفنية وفكرية وقيمية محتفظة بوهجها ونضارتها وتأثيرها الفاعل، عبر التاريخ الانسانى كله. على أنه رغم هذه الدلالة الإطلاقية التجاوزية المتصلة لما يطلق عليه اسم

«الحداثة» فهى بالضرورة – فى تقديرى – مشروطة نسبية كذلك اجتماعيا وتاريخيا مع احتفاظها بدلالتها التجاوزية. على أنه إلى جانب هذا المفهوم الإيجابى للحداثة، فهناك مفهوم سلبى لها، إذ تطلق الحداثة أحيانا على بعض الأعمال التى تتخذ طابع الجدة والإبهار، وإن تكن جدتها وإبهارها مجرد مظهر شكلى زائف زائل.

ولا أريد فى الحقيقة أن أدخل فى تفاصيل دلالات ومفاهيم التحديث والحداثة، أو للفروق بينهما، فى التاريخ الفكرى ولدى مختلف المفكرين والأدباء والفنانين، فما أكثر الكتابات التى تحفل بهذا الأمر. ولعلى عالجت ذلك فى مقالات سابقة لا مجال لاستعادتها هنا[1]. وحسبى أن أقف عند مفهوم التحديث، كواقعة تاريخية إنسانية. وفى تقديرى أن التحديث، تأسيسا على تاريخيته، ذو طابع نسبى بالضرورة، فليس ثمة تحديث بالمطلق، أى ليس ثمة استحداث منبت عن أصول، وليس ثمة قطيعة بالمطلق. فكل قطيعة تحديثية هى استمرار، وإن يكن استمراراً تجاوزياً، وليس انقطاعا حدّيا. حتى هذا المصطلح الذى يكثر استخدامه طوال السنوات الأخيرة، وأعنى به «القطيعة الابستمولوجية» فى صيغتها التى ابتدعها باشلار، واستخدمها ألتوسير كثيرا، هى مركب معرفى جدلى، يجمع بين التواصل والانفصال، بين الحضور والنفى، بين الاعتراف

---

(١) يمكن الرجوع إلى مقال «الفكر العربى بين التأصيل والتحديث» ومقال «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة» ومقال «إشكالية الحداثة فى الفكر العربى المعاصر» ومقال «الابداع والخصوصية» فى كتاب «مفاهيم وقضايا إشكالية». دار الثقافة الجديدة – القاهرة ١٩٨٩.

والإنكار. ولعل هذا أن يكون هو المعنى الجوهرى للتاريخ، لكل تاريخ فى تدفقه. إن كل بنية جديدة تتشكل فى أى مجال من المجالات، سواء كان أدبيا أو فنيا أو علميا أو فكريا أو اجتماعيا إلى غير ذلك، هى إضافة كيفية إلى نسق تنتسب إليه، وليست إلغاء ومحواً لهذا النسق؛ حتى وإن شكلت نسقا أكثر شمولا وفاعلية بل وأشد تطورا ومغايرة. والتحديث، بهذا المعنى التاريخى الجدلى، لا يكون تحديثا حقيقيا إن لم تكن له صفة الإضافة الكيفية من ناحية، وصفة الشمول والكلية من ناحية أخرى، فى مجال تحققه. فبغير هذا يظل تعديلا أو تحسينا أو ترقيعا أو إضافة كمية جزئية لا أكثر.

وبهذا المعنى التاريخى الجدلى يجمع التحديث كذلك بين امرين؛ الأول: هو تغيير الرؤية الشاملة لمرحلة تاريخية كاملة بما يجعلها أكثر اتساعا وعمقا وإحاطة. الأمر الثانى: هو مضاعفة القدرة على السيطرة فى مجال الخبرة الإنسانية الذاتية والموضوعية على السواء. وبهذا المعنى فالتحديث – فى تقديرى – إضافة كيفية ذات شمول وكلية للرؤية والفاعلية فى مختلف مجالات التحقق الإنسانى من فكر ووجدان وذوق ومعرفة وعمل وانتاج وتنظيم اجتماعى وأخلاقى وقيمىّ. والتحديث بهذا المعنى الشامل قد تسهم فى حفزه وإثارته وتحقيقه عوامل وتأثيرات من خارجه، على أنه لاسبيل لتحقق مثل هذا التحديث الكيفى الشامل إن لم يكن نابعا من قلب الكيان المرتبط به ومتوافقا مع خصوصيته الذاتية. وبغير هذا لا يكون التغيير لهذه العوامل الخارجية إلا مجرد أزياء وملصقات تزويقية مظهرية يتخفى وراءها – بوعى أو بغير وعى – التخلف والعجز والخواء الذاتى والاغتراب

والتبعية. ذلك أن التحديث الحقيقى إنما يصدر عن الذات - فردية كانت أو جماعية - ويتحقق بوعيها وإرادتها، فيتضاعف ويؤكد بهذا من خصوصيته الذاتية.

وما اكثر مظاهر التحديث فى حياتنا التى هى مجرد ملصقات خارجية غير نابعة من حياتنا نفسها، أو غير متحققة بإرادتنا الواعية. إنها مظاهر تحديثية مشتراة من الغير، وليست ثمرة اختيارنا وانتاجنا، وهو تحديث يحتفظ بخارجيته فينا دون أن يمس خصوصيتنا الداخلية العميقة، اللهم إلا تغريبا لهذه الخصوصية وطمسا لها، بل ومضاعفة لتخلفنا وعجزنا وتبعيتنا. ولهذا فلعل اكثر مظاهر التحديث تألقا وتطورا وتقدما نجدها فى أيدى أشد مواطنى بلداننا العربية تخلفا. ولهذا فهى مهدرة مبتذلة. وهى فى أغلبها مظاهر وأدوات مستجلبة مشتراة للاستهلاك والاستمتاع لا للانتاج والابداع، وهى مظاهر وأدوات تحديثية لاتمس ولاتحرك جوهر البنية العقلية أو المجتمعية المتخلفة، بل لعلها تكرسها، ولهذا تفضى إلى مزيد من التمزيق فى بنية الشخصية العربية نفسها بهذه المفارقة الصارخة بين التحديث الاستهلاكى المظهرى والتخلف الانتاجى، بين التحديث الأداتى والتخلف الفكرى، بين التحديث البذخى الاستمتاعى والتخلف والابتذال القيمىّ، بين التحديث فى المظهر والقبلية والعشائرية فى الجوهر.

إن التحديث الحقيقى هو تجدد الحياة، وتجدد الإنسان، تجدد الرؤية الإنسانية واتساعها وتعمقها ومضاعفة القدرة المعرفية والوجدانية الإنسانية على امتلاك قوانين الحياة وشروطها وتغييرها وتجديدها لمصلحة الإنسان. إنها الكشف المجدّد المغيّر دائما للرؤية وللحياة الانسانية فى انحائها

المختلفة الأدبية والفنية والعلمية والفكرية والاجتماعية والثقافية عامة. فأين هذا التحديث – حتى فى أدنى صوره – من واقع حياتنا العربية الراهنة؟

لقد دخلت فى حياتنا العربية كل مظاهر التحديث الغربى، بل كان معنى النهضة وهدفها منذ بدايتها فى القرن التاسع عشر هو اللحاق بالغرب، والتزيّى بمختلف أزيائه الأدبية والفنية والعلمية والتكنولوجية والاجتماعية والتشريعية والإدارية إلى غير ذلك. ولم يكن الأمر مجرد تطلع ورغبة، بل كان نتيجة لاندماج البلاد العربية الواحدة بعد الأخرى اندماجا تابعا فى البنية الاقتصادية والثقافية للغرب. وكان الاندماج محتوما نتيجة للتفاوت الكبير فى مستويات التنمية بين الغرب الرأسمالى والبلاد العربية. وكان الغرب الرأسمالى قد أخذ يبرز ويتسع وينتشر متطلعا إلى توحيد العالم كله وتنميطه سياسيا واقتصاديا وثقافيا بحسب رؤيته ومصلحته. حقا، كانت هناك ردود فعل مختلفة تجلت فى تيارات فكرية وسياسية بوجه خاص. فكان هناك تيار يحاول أن يقاوم هذا الاندماج ويرفضه بالعودة إلى تراث الماضى، والدينى منه بوجه خاص، وتيار آخر قبل هذا الاندماج ورحّب به ووجد فيه الطريق المحتوم الوحيد للتقدم، وتيار ثالث حاول أن يجد توافقا بين الاستناد إلى تراث الماضى وبين الاندماج فى التراث الحاضر للغرب، وتيار رابع حاول أن يكتشف طريقا مستقلا يؤسس استقلاله على ارتباطه بالشعب والتزامه بمصالحه واستفادته بما يراه فى الغرب من قيم لا تهدر هذا الاستقلال ولا تلغيه بل تنمّيه.

على أن قانون الاندماج فى الغرب والتبعية له – وبالتحديد الاندماج والتبعية لنظامه الرأسمالى الذى أخذ يتكامل طابعه العالمى الشامل كان هو

القانون المسيطر الذى لا سبيل إلى نقضه مهما كانت محاولات عدم الاعتراف به أو مقاومته العملية أو الثقافية. وبهذا الاندماج وبهذه التبعية، كان التحديث فى مظاهر الحياة العربية المختلفة. كان التحديث الذى يدعم الاندماج ويكرس التبعية، وليس التحديث الذى يؤكد الذات ويحمى الخصوصية، وينمى القدرة على الانتاج والابداع، ولهذا كان بالضرورة تحديثا تابعا مفروضا، ليس إضافة كيفية شاملة كلية، تضاعفت من الرؤية الإنسانية، ومن القدرة والفاعلية على تغيير الحياة وتجديدها، بل كان التحديث تغييرا جزئيا سطحيا متناثرا برّانيا، لايمس جوهر البنية الاقتصادية والاجتماعية مسا تحديثيا تجديديا شاملا، وإنما يمسها مساً وظيفيا يستهدف تهميش الذاتية الخاصة بل طمسها أحيانا، والتمكن من اعتصار خيرات الأرض وطاقات البشر، واستغلال احتياجاتهم تحقيقا لمصالح النظام الرأسمالى العالمى. ولهذا فبقدر ما كان هذا التحديث المجلوب، كان تكريس التخلف لا الخروج منه، وكان تكريس التبعية لاتحقيق الاستقلال. وهكذا كان تحديثا وظيفيا لخدمة الرأسمالية العالمية وعلى حساب الخصوصية التنموية الاستقلالية العربية. وكان تحديثا يغلب فيه الطابع التقنى على الطابع الإنسانى، والطابع المظهرى النفعى على الطابع المجتمعى الحضارى. حقا، لقد قامت شركات ومشروعات ومصانع وعمائر وابنية ومنتديات وتنظيمات تشريعية ودستورية وادارية وأشكال حكم ومؤسسات تعليمية وعلمية وثقافية. ونشأت تشكيلات طبقية واقتصادية وهيئات حزبية ونقابية فى أكثر من بلد عربى، إلا أنها كانت ولا تزال تنظيمات ومؤسسات هى واجهات وملصقات خارجية أكثر من أن تكون اجهزة عضوية حية نابعة من جسم المجتمعات المدنية المبنية، وتعبر تعبيرا

حقيقيا عنها. ولقد قامت دول مركزية فى مختلف البلاد العربية، ولكن السلطة الحقيقية لاتزال فى أغلب هذه البلاد هى السلطة العشائرية والقبلية أو الطائفية أو النخبوية المتعالية، أو السلطة المعبرة عن الفئات الاستغلالية المندمجة المصالح مع الرأسمالية العالمية والامبريالية، ولقد قامت أرقى الأجهزة الحديثة من الاتصالات والمواصلات والاعلام وأساليب الادارة والأمن والقمع والضبط والربط لحماية أجهزة السلطة وتوفير وتيسير مناهج الاستغلال وتأمين علاقة التبعية وضمان تنميتها واستمرارها واستقرارها.

إنها جميعا تجليات لتحديث برانى مجلوب تابع هو تعبير وتجسيد وتكريس للتبعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى غمرت بلادنا العربية بغير استثناء، وبدرجات مختلفة وبمراحل متدرجة منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، حيث بلغت أبشع مظاهرها وخاصة بعد محنة حرب الخليج.

على أنه من التعسف أن ننسب استمرار وتزايد هذه التبعية التحديثية أو هذا التحديث التابع إلى الأثر الخارجى وحده، أى بالتدخل الرأسمالى الاستعمارى الغربى وحده، فلا شك أن قوى اجتماعية طبقية داخلية كانت ولاتزال مسئولة ومتواطئة وذات مصلحة مستمرة فى استمرار هذه التبعية واستشرائها.

إلا أن هذا لا ينفى العديد من المحاولات والاجتهادات للتخلص الايجابى من التخلف والتبعية – كما سبق أن أشرنا – مع الاستفادة والاستعانة بكل ما أنجزه وينجزه الغرب الحضارى من خبرات وابتكارات وابداعات علمية واقتصادية وفكرية وتكنولوجية، أى دون فك الارتباط الحضارى معه. هكذا كانت فى مصر محاولة طلعت حرب فى مجال

التنظيم المالى والمشروعات الانتاجية، وهكذا كان مشروع طه حسين التثقيفى، وهكذا كانت مختلف الثورات الشعبية التى اندلعت فى مختلف البلدان العربية فى المغرب والجزائر وتونس وليبيا وبلاد الشام والعراق والسودان واليمن ومصر طوال هذا القرن، وهكذا كان المشروع القومى الذى نهضت به احزاب البعث والحركة الناصرية وجبهة التحرير الجزائرية وثورة الفاتح من سبتمبر الليبية، إلى جانب نضالات مختلف الأحزاب والتنظيمات الوطنية والديمقراطية والقومية والاشتراكية والشيوعية عامة. إلا أن كل هذه الجهود وان استطاعت بنضالاتها ونضالات الجماهير عامة أن تحقق تحديثا جزئيا فى بعض مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مستفيدةً احيانا من الخبرة الغربية الغنية، ومحققة – أحيانا أخرى – ابداعات ذاتية نابعة من خبرتها الخاصة. إلا أن ذلك لم يوقف السيطرة الغامرة للتحديث المظهرى التابع الموظف لمصلحة قوى الاستغلال والتخلف الداخلية، والقوى الرأسمالية العالمية وربيبتها الصهيونية التى زرعتها فى أرض فلسطين حماية لمصالحها وضمانا لتمزيق الأمة العربية. ولقد أسهم فى استشراء هذه السيطرة الغامرة الشاملة للتحديث التابع ما تتسم به تلك المجتمعات العربية من اختلاف وتنوع فى أنماط أبنيتها الاجتماعية والاقتصادية من قبلية وعشائرية وشبه اقطاعية ورأسمالية كومبرادورية وبيروقراطية وطفيلية، فضلا عن تدفق النفط العربى فى مناطق شديدة التخلف الاجتماعى مما اتاح لها ثروات طائلة، عمقت علاقتها المصلحية التابعة بالرأسمالية العالمية، وجعلت منها غطاءً ذهبيا زائفا لتخلفها، ومصدراً لحياة استهلاكية تستمتع بها، وتغنيها عن أى جهد انتاجى أو ابداعى، وتشترى بها ما تشاء من وسائل السلطة والسيطرة والإغراء

والتوجيه السياسى والإعلامى والثقافى، وتضفى بها مشروعية زائفة على سلطتها، وتقمع بها الحريات الديمقراطية وحقوق الانسان فى التعبير والنقد والمشاركة فى القرارات المصيرية وفى رقابة تنفيذها، وتضاعف بها من التمزق القومى والتخلف الفكرى والتبعية للرأسمالية العالمية.

ولقد انعكس هذا الوضع على الثقافة العربية، فمع هذا التحديث التقنى التابع قامت كذلك ثقافة يغلب عليها هذا الطابع التقنى التابع. إنها ثقافة السلطة، التى تضخّها عن طريق وسائل الاتصال الجماهيرية من اذاعة وتليفزيون وعن طريق أجهزة الدولة الايديولوجية الأخرى من مدارس تعليمية ومؤسسات تثقيفية وتوجيهية مختلفة، وما تشيعه من قيم ومفاهيم وتصورات وأذواق تكرس بها توجهاتها السياسية ومصالحها الاقتصادية التى تسهم فى قمع التوجهات العقلانية والنقدية والمبادرات الابداعية، وهكذا أقيمت واتسعت سوق للثقافة والمثقفين، أصبحت فيها الثقافة سلعة للتبرير والتخدير والتضليل والتغريب وتنمية روح الاستهلاك والابتذال والسلبية والإذعان. ونستطيع أن نحدد معالم الثقافة الرسمية السائدة بالسمات التالية:

١- إنها ثقافة تجزيئية برجماتية وضعية نفعية، تفتقد الأسس الموضوعية والرؤية الكلية الشاملة والحس الاجتماعى والوطنى، أو هى ذات حس وطنى شوفينى انفعالى زائف خال من الوعى الموضوعى.

٢- إنها ثقافة لحظية آنية جامدة أحادية الاتجاه، تفتقد الحس التاريخى الشامل ذا الخبرة المتراكمة والثقافية.

٣- إنها ثقافة يغلب عليها الطابع التقنى الشكلانى الخالى من العمق الإنسانى.

٤ – إنها ثقافة استهلاكية استمتاعية سطحية فردية مبتذلة تفتقد الحس العميق بالهوية الذاتية والقومية، ولهذا فهى ثقافة شكلية مغتربة، وهى ثقافة مهرجانية اكثر منها ثقافة تأسيس لوعى ولقيم قومية وانسانية.

وبمثل هذه الثقافة الهشة يتم تزييف الوعى ويتم تغييب خطر العدوانية التوسعية الصهيونية، وتغييب ظواهر التبعية للامبريالية، بل يختفى وجه الوطن، والأمة، والتراث والقيم عامة، ولا تبقى إلا المصلحة الفردية، والربحية السريعة، والمتع الرخيصة، وتصبح الرؤية الأمريكية للحياة، بلبانها وكوكاكولاها وعدوانيتها ومغامراتها واستعلائها وعنفها وتسابقها من أجل الربح، هى الثقافة المثلى.

على أنه فى مواجهة هذا التحديث التابع، وهذه الثقافة التابعة كذلك، تتفجر توجهات ثقافية معارضة، تتفجر ثقافة الرفض المطلق للتحديث خاصة وللغرب عامة، لا للتحديث التابع أو للغرب الرأسمالى فقط.

وتتمثل هذه الثقافة فى الاتجاهات الماضوية الدينية المتزمتة، التى تجد فى الماضى الإجابة الوحيدة الصحيحة لكل اسئلة الحاضر. وفى مقابل التحديث التابع تكاد تقدم نقيضا مباشرا – على حد التعبير المنطقى الصورى – أى الرفض المطلق للحاضر، والتبعية المطلقة للماضى كمعيار فى حدود منطوقه الدينى خاصة. وهى بهذا لا تقدم بديلا موضوعيا للتحديث التابع، بل تخلى الساحة له تماما. فبرنامجها يغلب عليه الطابع الاخلاقى القيمى العاطفى اللاعقلانى ولايقدم حلولا موضوعية عملية للجراح الملموسة النازفة فى الواقع العربى. ولهذا أكاد أقول إنها – من

الناحية الموضوعية – تكرس التحديث التابع وتمنحه المصداقية. ذلك أن هذا التحديث التابع يحمل على الأقل برنامجا عمليا للتغيير والتجديد مهما كانت حدوده وطبيعته وغايته. بل أقول إن أغلب الانظمة العربية تتبنى التحديث التابع بفلسفته الوضعية النفعية مع حرصها على أن تدمج فى هذه الفلسفة رؤية دينية فتجمع فى مركب ايديولوجى واحد بين الوضعية النفعية والشعائرية الدينية، وهكذا تضمخ تحديثها التابع ببخور الشعائر الدينية فتعطى لتبعيتها نفحة من أصالة تراثية دينية زائفة تغسلها وتطهرها وتجعلها أكثر بياضا!

أكاد أقول – مجتهدا – إن الايديولوجية الجوهرية السائدة لأنظمة الحكم العربية هى الوضعية النفعية التديّنية الشعائرية ولا أقول الإيمانية، فما أبعدهم عن الإيمان اللهم إلا بمصالحهم الذاتية.

ولهذا أقول كذلك إن النزاع بين بعض الأنظمة العربية وبين بعض الحركات الدينية الأصولية ليس نزاعا بين نسقين ايديولوجيين متناقضين تماما من الناحية الاقتصادية، بل هو أساسا صراع سياسى على السلطة وشكل الحكم. فليس ثمة خلاف بين هذه الحركات الدينية وأغلب هذه الأنظمة حول النظام الاقتصادى السائد فى مجتمعاتها الذى هو النظام الرأسمالى المتخلف التابع، بل ما أكثر ما قام ويقوم حتى اليوم من تحالف بين أنظمة الحكم وهذه الحركات الدينية فى إطار النسق الاقتصادى الرأسمالى السائد. وما أعتقد أن شركات توظيف الأموال فى مصر – ذات التوجه الدينى الصريح – كانت مخالفة للبنية الرأسمالية التابعة للاقتصاد المصرى، بل هى إفراز منه. ولم يكن تناقضها مع السلطة المصرية إلا

بسبب خروجها على قواعد الانضباط الاقتصادى السائد التى هى إفراز وجزء منه.

على أن هناك فى إطار الحركة الدينية نفسها، توجهات واجتهادات عقلانية ذات رؤية قومية وديمقراطية مستنيرة، وذات تفتح موضوعى على حقائق العصر، وتفهم صحيح لضرورة التلاقى الخلاق بين أفضل ما فى التراث من قيم وأفضل ما فى العصر من منجزات تحديثية حقيقية، ولهذا فهى تعارض التحديث التابع والتزمت الماضوى فى وقت واحد.

على أن هناك رؤى تحديثية أخرى مختلفة جذريا عن الرؤيتين التابعة والماضوية. ونتبين هذه الرؤى التحديثية فى العديد من الاجتهادات الأدبية والفنية والفكرية والعلمية، ويسهم فى هذه الرؤى العديد من المثقفين العرب من أجل تحقيق تحديث اجتماعى حضارى شامل إيمانا منهم بأنه لن يتحقق تحديث ثقافى حقيقى بدون تحديث اجتماعى حقيقى تسهم فى التعجيل به هذه الجهود الثقافية التحديثية.

ولعل الشعر العربى الحديث أن يكون من أبرز مظاهر تحديث الرؤية الوجدانية العربية، منذ حركة الإحياء الأولى فى أواخر القرن التاسع عشر، التى كانت - فى تقديرى - حركة تحديث وان اتخذت مظهرا إحيائيا. فلا تحديث - كما سبق ان ذكرنا - بغير تأصيل. ولقد تطورت حركة الاحياء الشعرى بعد ذلك إلى وثبات ابداعية تجاوزية شكلا ومضمونا مع جبران وشوقى وحافظ ومطران وميخائيل نعيمة وشعراء المهجر عامة، وحركة التجديد الشعرى التى بادر بها العقاد والمازنى وعبد الرحمن شكرى ثم مدرسة أبوللو، فحركة الشعر الجديد فى الخمسينيات والتجديدات المتصلة

حتى اليوم. على أنه برغم هذه المنجزات الابداعية فى التحديث الشعرى، فإن كثيرا من هذه المنجزات فى السنوات الأخيرة أخذت تجنح إلى غلبة التحديث التقنى الشكلى على حساب الخبرة الانسانية العميقة، مما أفضى أحيانا إلى عزلة الحركة الشعرية عن حركة الحياة وعن المشاركة فى اغنائها وكاد ان يقتصر تذوقه على نوادى الشعراء.

وقد تكون الرواية والقصة العربية الحديثة والمعاصرة، بوجه خاص، أشد أدوات التعبير الأدبى العربى استيعاباً للواقع السائد وكشفا لحقائقه ونقدا له وسعيا ابداعيا لتجاوزه بما تغذيه وتضيفه من رؤى ودلالات وبما تستحدثه من اشكال فنية مستلهمة من تراثنا الثقافى القومى تتجاوز بها الاشكال الفنية الغربية. ونستطيع أن نؤكد الأمر نفسه بالنسبة للمسرح العربى الذى يكاد ان يكون فى كثير من تجلياته منصة الضمير العربى تعبيرا عن مشاكله وهمومه ونقدا ورفضا لما هو سائد جامد متخلف تابع، ولقد استطاع المسرح العربى أن يجدد من أشكاله التعبيرية بما يتيح له المزيد من الخصوصية الابداعية ويخرج به من الاشكال المستنسخة، ويفسح آفاق تذوقه بين الجماهير، وينوع من اجتهاداته على مستوى الوطن العربى كله.

أمّا الموسيقى العربية، فبرغم ما لحقها من تجديد فى الحانها وموضوعاتها وآلاتها، ومن تطوير المعرفة العلمية بها، فإن ايقاعاتها فى تقديرى لاتزال بشكل عام يغلب عليها التكرارية غير الابداعية والرتابة الزخرفية، التى تكاد تتناقض مع إيقاعات الحياة من حولنا، لاتطوير لكنوز تراثنا الموسيقى القديم، الشعبى منه والتقليدى ولا جرأة فى إبداع الجديد، بغلبة الألحان والايقاعات المهجنة الترقيعية، او الزعيق العاطفى المسطح

حقا، إننا لا نستطيع أن ننكر بعض الاجتهادات الجادة فى موسيقانا العربية ولكنها لاتزال معزولة بعيدة عن ان تصبح غذاء متاحا مجددا مطورا للوجدان العربى. إن تجديد الموسيقى العربية - فى تقديرى - عامل أساسى حاسم فى تجديد الوجدان العربى بل العقل العربى كذلك.

أما الفن التشكيلى، فبرغم ما تتميز به المدارس العربية وخاصة فى العراق والمغرب ومصر من ابداعات حقيقية باهرة، تعبر عن خبرتنا الحية وخصوصيتنا، فإنه لا يلقى الاهتمام الواجب كى يشارك فى تنمية وتطوير الرؤية الجمالية العربية.

أما العمارة العربية فما أشد ما تعانى من الخلط والتخليط والتداخل بين أنماط مختلفة، غربية ووسيطية واسلامية وفرعونية وبيئية محلية. حقا، هناك ابداع فذ فى العمارة الشعبية يتمثل فى أعمال حسن فتحى. إلا أن العمارة العربية بشكل عام تعانى من فوضى تعبيرية تضاعف من تشتيت الوجدان العربى وتناقضاته التذوقية.

أما الفكر العربى المعاصر، فلا شك فى بروز وبلورة بعض الاجتهادات النظرية فى مجال الدراسات التاريخية والقومية والتراثية والعقائدية والفلسفية والاجتماعية والنفسية والسياسية والأدبية وتتسم اغلب هذه الدراسات بالطابع العقلانى النقدى فضلا عن أنها ملتحمة - بمستوى أو بآخر - بحقائق واقعنا العربى فى ماضيه التراثى أو فى تجلياته الراهنة وبواقع الخبرات الغربية. أما فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية فتكاد تقتصر العناية بها على مجال الدرس الجامعى والاستخدام التكنولوجى، دون الاجتهاد والكشف إلا فى حدود ضيقة.

ولا شك أن هذا ناجم عن تخلف المشروع الانتاجى الصناعى فى بلادنا. فالتطوير العلمى الخالص مرتبط بالتطوير الصناعى. وتطوير المشروع الانتاجى الصناعى فى بلادنا سيدعم التطوير الفكرى النظرى، بل سيدعم التطوير الثقافى عامة. ومن المؤسف ألا تكون فى بلادنا العربية على اتساع رقعتها من منابر التثقيف العلمى غير مجلة واحدة يكاد يطغى عليها الاهتمام التكنولوجى.

إلا أن أغلب هذه الجهود والاجتهادات الابداعية، رغم ما تتسم به من جسارة وعمق فى بعض الأحيان، فإنها لاتزال محصورة فى مجال النخبة المثقفة، ولم تنتقل بعد من مجال الوصف والتحليل النقدى – على أهمية ذلك – إلى مجال الابداع التغييرى الشامل.

ولهذا فإننا لا نستطيع القول بأن الثقافة العربية الراهنة تمثل مشروعا تحديثيا ابداعيا جديدا فى مختلف تجلياتها الأدبية والفنية والفكرية والعلمية، رغم ما تتسم به جزئيا من اجتهادات تحديثية متناثرة لا توحدها رؤية شاملة. بل فلنتصارح بالقول بأن الثقافة العربية الراهنة فى مجملها سواء فى شقها السلطوى الرسمى أو شقها الماضوى، أو فى شقها النقدى التجاوزى المتمرد، أو فى مجالها العلمى الطبيعى والانسانى، لاتزال تتحرك بشكل أو بآخر، بمستوى أو بآخر، فى إطار البنية السلطوية السائدة من ناحية، وأنها من ناحية أخرى لاتزال مسكونة إما بالتبعية للمفاهيم والقيم التى تنتسب إلى واقع الخبرة الابداعية الغربية، أو بالتبعية للمفاهيم والقيم السلفية الماضوية. إن التبعية – فضلا عن التخلف – هما الطابع النسبى الإجمالى لثقافتنا العربية الراهنة، وبخاصة العلمى منها.

ليس معنى هذا أنه لا قيام لثقافة عربية إلا بالقطيعة المطلقة مع الثقافة الغربية، فالواقع ان هناك ما هو مشترك إنسانى فى هذه الثقافة، لا سبيل إلى تجاهله وإلا كان معنى ذلك تجاهل التراث الإنسانى الذى أسهم تراثنا العربى الاسلامى فى تخليقه، وإلا كان معنى ذلك كذلك تكريس تخلفنا وبالتالى تبعيتنا. انما تنبنى ثقافتنا وتنمو وتتطور بالاستيعاب النقدى لتراثنا العربى الاسلامى القديم، وللتراث الغربى الراهن. ليس هذا فحسب وإنما كذلك وأساسا بتجديد حياتنا القومية وتحديثها ودمقرطتها وتحريرها وتوحيدها وتطويرها والمشاركة الفاعلة المتميزة فى معارك الحضارة فى عصرنا الراهن من غير تبعية أو تقليد أو استعلاء. وليس معنى هذا كذلك أن نرفض وأن نحطم مؤسسات الثقافة الرسمية التى نعتبرها ثقافة متخلفة وهامشية وتابعة، أو مؤسسات التحديث عامة من هيئات علمية وتعليمية وإعلامية وتشريعية وتنفيذية إلى غير ذلك. وإنما المهم ان نحول هذه المؤسسات والهيئات من مؤسسات وهيئات تكبت روح التنمية المادية والمعنوية المستقلة لمجتمعنا ولمجتمعاتنا العربية عامة، وتكرس تخلفنا وتبعيتنا وتمزقنا القومى إلى مؤسسات وهيئات تفجر هذه الروح فى مختلف مجالات العمل والانتاج والإبداع على مستوى كل بلد عربى وعلى المستوى القومى عامة.

لن يكون لدينا تحديث ثقافى حقيقى شامل، وابداع ثقافى شامل، بغير تحقيق تحديث جذرى شامل فى بنية الأنظمة السلطوية والمجتمعية العربية، نخرج بها من التخلف والتبعية والتمزق والانقسام القومى، ونتيح أوسع الآفاق للحرية والديمقراطية السياسية والاجتماعية، والمشاركة

الجماهيرية الشعبية فى صنع قراراتها المصيرية، وتجديد حياتها دائما، وتحقيق تنمية اجتماعية ابداعية شاملة مستقلة، تنطلق بها وتزدهر المجتمعات العربية والثقافية العربية فى عملية تحديثية واحدة.

إن التحديث الثقافى هو الوجه الآخر والحافز والمتمم والمتوّج للتحديث المجتمعى الشامل. ولا سبيل لأحدهما بدون الآخر. ولهذا فقد يكون السبيل المباشر للتحديث الثقافى هو الالتحام الحى المباشر فى حركة الواقع الوطنى والقومى والاجتماعى. ليست هذه دعوة إلى تحويل الثقافة إلى جهاز من أجهزة الدعاية الزاعقة المباشرة، أو إلى رطانة ايديولوجية، أو إلى دعوة امبيريقية مسطحة، وإنما هى دعوة لربط الثقافة بجراح واقعنا الحى ربطا معرفيا ابداعيا جسورا، فى هذه المرحلة، البالغة التردّى من تاريخنا العربى كله، وبعد تلك المرحلة التى طالت من اغتراب الثقافة العربية وخاصة فى فترة الثمانينيات – فى كثير من بلادنا العربية – عن هموم واقعنا، واستغراقها فى تجارب شكلانية باسم الحداثة تارة، أو باسم الابداع تارة أخرى، أو باسم فنية الفن وأدبية الأدب وعلمية العلم ومعرفية المعرفة تارة ثالثة، أو باسم التخلى عن الايديولوجية تارة رابعة. نعم لابد من التحديث والابداع والفنية والأدبية والعلمية والمعرفية وعدم السقوط فى شعاريات ايديولوجية فارغة، ولكن أكثر ما كانت – ولاتزال – تنزلق هذه الدعوات الضرورية الجادة إلى نزعات تكنولوجية خالصة تفتقد العمق الإنسانى. ليس بالتقنية وحدها – مهما كانت – نستطيع أن نجدد ثقافتنا أو حياتنا، وليس بالنقد الابستمولوجى وحده نستطيع ان نغير ونجدد عقلنا العربى، وليس بتفكيك المدلولات وحدها نستطيع ان نكتشف حقائقنا

الخبيئة وآفاقنا المستقبلية. مرحبا بكل هذه المناهج وأدوات التحليل والبحث على تنوعها، إذا كانت تشحذ معرفتنا بالواقع وتضاعف من قدرتنا على امتلاكه وتغييره وتجديده وتحديثه.

لا تحديث لثقافتنا العربية تحديثا ابداعيا شاملا إن لم تشارك هذه الثقافة فى تحديث واقعنا بروح الفهم والنقد والرؤية الشاملة والمسئولية والعمل والابداع، ولا تحديث لحياتنا ولواقعنا الاجتماعى تحديثا ابداعيا نابعا من الذات ومعمقاً ومطوراً لخصوصيتنا القومية بغير هذه الثقافة.

مرة أخرى وأخيرة.. إنهما وجهان لعملية تحديثية واحدة.

التنمية والثقافة

فى محاضرة قديمة أُلقيتها فى منتصف الثمانينيات فى قابس بتونس حول موقف الفكر العربى المعاصر بين التأصيل والتحديث وعن مصير أسئلة عصر النهضة أنهيت كلمتى قائلا: «قل لى ما هو طريقك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، أقل لك أين تقف أنت من هذه الأسئلة المعلقة منذ عصر النهضة المجهضة إلى يومنا هذا».

وفى ندوة حول العنصر الثقافى فى التنمية القيتها فى نوفمبر ١٩٨٨ فى تونس أيضا نظمها مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية. قمت بتطوير هذه الفكرة.. فى محاضرة بعنوان «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة». مؤكدا فيها أن التنمية ليست مجرد عملية اقتصادية بل هى مشروع سياسى اقتصادى اجتماعى تاريخى حضارى شامل. أى هى مشروع ثقافى بالمعنى الانثروبولوجى للثقافة، أى فى جانبيها المعنوى الوجدانى والمادى العملى الموضوعى.

ولهذا رحت فى تلك المحاضرة أُبْرز أمثلةً عديدة تؤكد أنه لاتنمية

بلا ثقافة ولاثقافة معزولة أو منبتة عن مشروع تنموى ما. فكل تنمية تستبطن رؤية ثقافية معينة. وكل ثقافة تستهدف مشروعا تنمويا معينا فى اطار هذه الرؤية.

ولهذا فالمحاولات التى تسْعى للفصْل أو تعميق العلاقة الحميمة والوثيقة بين التنمية والثقافة إنما تستْهدف فى الحقيقة تغييب القضية الاشكالية الحقيقية التى يتضمنها هذا التساؤل: أىُّ تنمية وأى ثقافة تريد؟ فالمسألة ليست مسألة مجرد تحديد لمفهوم التنمية فحسب وانما الأمر اساساً هو نوعية التنمية ونوعية الثقافة المرتبطة بها.

ذلك أن ظاهرة التنمية ليست مجرد ظاهرة موضوعية واقعية، ولكنها فى عصرنا بوجه خاص، ترتفع من تلقائية القانون الموضوعى (الاجتماعى والاقتصادى) إلى إرادة الاختيار والتحكّم فى هذا القانون، أى ترتفع من مستوى أحكام الواقع إلى أحكام القيمة ومن مستوى الوقائع إلى مستوى المواقف.. فمع نشأة المجتمعات البورجوازية وأنساقها الرأسمالية للعمل والانتاج، برز الوعى الذاتى الرأسمالى بالقوانين الموضوعية لهذه المجتمعات. كما برز من داخلها بعد ذلك الوعى الذاتى بنقيضه الاشتراكى.

وهكذا تطور مع بداية عصرنا الراهن نسقان من التنمية الاقتصادية يرتبطان بنسقيْن من الفكر.

على أنه برغم الطابع الشامل لكل من هذين النسقين، فلكل منهما أنماطٌ خاصة ترجع إلى الخصوصية القومية لكل منهما. فالولايات المتحدة

مثلا تتطابق مع اليابان من حيث النسق الرأسمالى المشترك ولكنها تتخذ فى التطبيق طرازاً خاصا منبثقا من - ومتلائما مع - السمات القومية والثقافية الخاصة لكل منهما. وفى الماضى القريب، برغم النسق الاشتراكى العام - بمستوى أو بآخر - الجامع بين الاتحاد السوفيتى ويوغسلافيا أو بينهما وبين الصين، فكان لكل منها طراز خاص من التنمية، ينبثق من الخصائص الثقافية والقومية لكل منها.

هذا هو الأمر الأول الذى أردت أن أؤكده عن الترابط بل التداخل والتفاعل الحميميْن بين التنمية والثقافة

أما الأمر الثانى الذى أحرص على تأكيده فهو أن التنمية ليست وسيلة لتكريس الواقع الاجتماعى والقومى والثقافى الخاص ولتجميده، أو إضفاء مظهر توازنى زائف لقواه وعلاقاته الاجتماعية أو لتحقيق بعض اشكال من النمو الجزئى لايربطها رابط من تكامل مشترك، وانما هى مشروع تاريخى يسعى دائما لتجاوز واقعه القومى الاجتماعى الثقافى الخاص، تحقْيقا لمزيد من الاشباع للحاجات والمصالح الروحية والمادية الأساسية المتجددة دائما للاغلبية الساحقة من السكان.

ويعنى هذا أن التنمية ليست مشروعا متعلقا فحسب بالدول النامية أو المتخلفة كما يقال، وإنما يتعلق بالدول والمجتمعات جميعا، الكبيرة منها والصغيرة، المتقدمة منها والمتخلفة. ومن ثمّ تختلف طبيعة مشروعات التنمية باختلاف مستوى التطور بين الدول والمجتمعات المختلفة. ولهذا، فما أخطر أن يتخذ التقدمُ فى نظام من الأنظمة معياراً ونموذجا معمّماً تحْتذيه الأنظمة المتخلفة، احتذاءً حرفيا، أى بما يسمى التنمية باللحاق

بالدول المتقدمة، إذ قد تُفضي هذه المحاولة التنموية للحاق إلى المزيد من التخلف بل التبعية، لأنها تعْنى إهدارَ الخصوصية الثقافية والقومية واهدار جوهر التنمية نفسها بالتالى.

وأخلُص من هذا إلى أن كل تنمية، من حيث إنها تنمية بالمعنى الذى أشرت اليه سابقاً، فهى تنمية مستقلة وإلا ما كانت تنميةً أصلا. لست أقصد باستقلالها الانفصال عن التجارب التنموية الأخرى اختلافا أو اتفاقا معها، أو العزلة بها عن العصر ومنجزاته وخبراته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتكنولوجية. وإنما أقصد بالاستقلال، أن تكون التنمية تنميةً موجهة كهدف نموذجى للمجتمع نفسه فى كليته لا لفئةٍ محددة منه وعلى حساب بقية فئات المجتمع الأخرى أو لمصلحة قوىً خارجية مهيمنةٍ داخليا.

ولهذا فلا حياة ولا تحقق ولانجاح لتنمية – فى تقديرى – لغير تآلفها وتناسجها مع الهوية الثقافية والقومية التى تتحقق بها وفيها وتتنامى معها. ولكن لا حياة ولاتحقق ولا نجاح كذلك للهوية الثقافية والقومية بغير تنميتها وتفتحها معرفيا وإنتاجيا على آفاق أرحب وأعمقَ من حدودها الذاتية الخاصة القائمة.

ولأن التنمية تسعى دائما لتجاوز آفاقها وواقعها القائم، بما يضاعف هذه الحدود الذاتية رحابةً وعمقاً وفاعليةً وتجاوزاً وتطوراً، فإنها تتضمن بالضرورة صراعا فى داخلها بين إرادات التكريس والجمود، وإرادات التغيرّ والتجدد، وصراعا من خارجها وداخلها بين ارادات المصالح الخاصة والتبعية وارادات التجاوز والتطور المستقل. ولهذا ما أكثر ما يتخذُ هذا الصراعُ

بمظهريْه صراعاً ثقافيا على السلطة، بين ثقافة السلطة الحاكمة السائدة التى تسعى إلى تكريس الواقع الآنى وتجميده لصالحها، وسلطة الثقافة التى تسعى دائما إلى التجديد والتجاوز المستقبلى، كما يتخذ هذا الصراع بمظهريْه كذلك أشكالا أخرى من الصراع كالإضرابات الطبقية والفئوية والانتفاضات الشعبية إلى غير ذلك.

ولهذا تصبح الديمقراطية عاملا أساسيا من عوامل ضمان تجدّد التنمية ومواصلتها مواصلةً قومية اجتماعية شاملة، كما تحقّق كذلك هدفيْن من الأهداف الجوهرية للتنمية ذاتها هما:

المشاركة الشعبية فى إنجازها ومواصلتها فضلا عن ضمان توفير حرية الإنسان فرداً كان أو جماعة فى التفكير والتعبير والاختلاف والاجتهاد والابداع وتشكيل الاحزاب والنقابات والهيئات التنفيذية والتشريعية والجمعيات المدنية المختلفة المعبرة عن مصالحها.

هذه باختصار وتركيز شديديْن، رؤيتى للتنمية، حرصت ألا أحدد لها توجها ثقافيا ايديولوجيا بعينه، سواء كان اشتراكيا أو رأسماليا أو طريقا ثالثا ان كان ثمة ما يسمّى بالطريق الثالث. وانما اكتفيت - فيما أتصور - بتحديد الشروط والدروس الجوهرية لتحققها، هذه الشروط والدروس المستخلصة من التجارب التنموية الناجحة والفاشلة على السواء، التى ينبغى أن تحرص مختلف القوى الاجتماعية من أجل تحقيقها على اختلاف رؤاها الفلسفية. هذا، مع اقتناعى الشخصى بأن التنمية الاشتراكية العلمية - رغم فشل نموذَجها السوفيتى - هى الطريق القويم للخروج بالحضارة والمجتمعات الانسانية عامة من أزمتها الراهنة، ودون أن يعنى هذا أننى أرى

الاشتراكية نموذجا واحدا جاهزا نهائيا، بل أراها تختلف بالضرورة – فى التطبيق على الأقل – باختلاف الخصوصيات الثقافية والقومية لكل مجتمع، شأنها فى ذلك شأن النظام الرأسمالى نفسه.

وقد يقال: ولكن ألا تعنى المرحلة المعولمة الجديدة من نمط الانتاج الرأسمالى تنميطا أحاديا عالميا له؟ والحق لا.. فداخل هذه العولمة الرأسمالية اختلافات وتناقضات وصراعات حادة تتعلق أساسا بالمصالح الاقتصادية، إلا أنها تستبطن كذلك تناقضات ثقافية وقومية. ولا أدل على ذلك من «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته بعض الدول الرأسمالية الكبرى على مشروع الجات وحرية التجارة العالمية على رأسها فرنسا وكندا.

على أن بعض الدول الرأسمالية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية تسعى بالفعل إلى فرض هيمنتها الخاصة على هذه العولمة، ومحاولة تنميط العالم – بالفعل، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، بحسب مصالحها الذاتية وعلى حساب الخصوصيات الثقافية والقومية لشعوب العالم، وبخاصة شعوب البلاد النامية، مستخدمةً فى ذلك أرقى المكتسبات والمنجزات المعرفية والعلمية والتكنولوجية التى أسهمت فى تحقيق ظاهرة العولمة.

وبرغم أن هذه العولمة تشكل خطوة موضوعية متقدمة باهرة فى مسيرة وحدة الانسان وتطوره معرفيا واقتداراً عمليا، إلا أنها بطبيعتها الساعية الى التنافس والتوسع والاحتكار والاستغلال وتعظيم الربح، بلغت بهذه الهيمنة حدا من الشراسة والشراهة بإلغاء المشروعية الدولية وفرض مصالحها الخاصة على شعوب العالم مما يكاد يهدد هذه المنجزات التاريخية بل تكاد

هى نفسها تصبح خطرا على الحضارة الانسانية نفسها. ولاسبيل لمواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية المعولمة والحد من أخطارها، بإنكارها وتجاهلها والاكتفاء بإدانتها أو بالتسليم لها تسليما مطلقا والسعى إلى التكيف الهيكلى والاندماج الكامل معها. فكلا المسلكين فى تقديرى انتحار حضارى. والسبيل الصحى لمواجهتها هو دعم وتأكيد وتطوير الخصوصيات القومية والهويات الثقافية تطويرا تنمويا شاملا بالمعنى الذى عرضت له. أى بالتمسك بالتنمية الذاتية المستقلة فى قلب هذا الواقع المعولم نفسه، بما يتيح إمكانية الحدّ من هذه الهيمنة، وتحويل هذه العولمة إلى عولمة انسانية ديمقراطية، تحترم تنوع الخصوصيات التنموية والثقافية والقومية، فى إطار مشترك انسانى عام.

إنها معركة عصرنا الراهن التى تبدو ملامحُها فى أشكال متنوعة من المقاومة والتحديات داخل البلاد الرأسمالية الكبيرة نفسها فضلا عن بعض البلاد النامية.. وهنا أتوقف لأتساءل أخيراً:

أين نحن من هذه المعركة الحضارية المحتدمة فى عصرنا والتى تكاد تتخذ شيئا فشيئا طابعا معولما كذلك فى مجالات مختلفة، أى إرهاصا بعولمة انسانية مضادة.

أقول بوضوح وصراحة.. ان مصر لم تعرف منذ تفكك التجربة الناصرية التنموية – مهما كان عليها من ملاحظات سلبية – أى خطة تنموية أخرى. فلا تنمية بغير تخطيط، ولا سبيل لتنمية فى ظل سيادة قانون السوق الرأسمالية بغير حدود أو ضوابط وبهذا الاندفاع إلى التكيف الهيكلى مع النظام الرأسمالى العالمى الذى نتبناه رسميا، مما أفضى إلى

العديد من الظواهر التى تعبّر عن أزمة حقيقية فى واقعنا الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، بل يؤذن بمزيد من التبعية والتخلف الانتاجى والثقافى والقيمىّ والأخلاقى بل يضاعف من التفكك القومى على المستوى العربى. فما يحدث لمصر وفى مصر يؤثر فى بقية البلاد العربية.

ومع تقديرى لبعض الجهود التى هى أقرب إلى النمو منها إلى التنمية، فإنه لاسبيل إلى التواجد فى عصرنا الراهن تواجداً ايجابيا فاعلا، بغير اختيار طريق التنمية المستقلة، كما سبق أن عرضنا لها ولنترك للحوار الديمقراطى الشعبى المفتوح بين مختلف الاجتهادات السياسية والاجتماعية والثقافية حرية اختيار معالم طريقنا التنموى الخاص، هذا أو المزيد من التبعية والتخلف والتفكك العربى وتفاقم الهيمنة الصهيونية والأمريكية على المنطقة العربية بل الخروج العربى من التاريخ..

ثقافة السلطة وسلطة الثقافة

فى أغلب مايكتب عن ثقافتنا العربية، القديمة والحديثة والمعاصرة، يكاد يقتصر التركيز على المتن الثقافى المكتوب نفسه، منسوباً إلى صاحبه. وفى أفضل الحالات يتم الرجوع بالنص إلى وقائع سياقه الاجتماعى التاريخى العام، تفسيراً وإضاءةً له. وما أندر الدراسات التى تهتمّ بالتجلّيات المادية والعملية والسلوكية للثقافة، أو للعلاقة بين الخطاب الثقافى وبنْية السلطة السياسية السائدة، سواء كان هذا الخطاب متوافقا مع هذه السلَطة أو معارضاً لها. ولهذا ما أكثر ما هُمّشتْ أو غُيّبت الخطابات الثقافية المعارضة للسلطات السائدة طوال التاريخ الثقافى العربى.

وتكشف لنا شهادة التاريخ عن عمق العلاقة بين الثقافة والسلطة، سلبا أو ايجابا، بحيث إنه لاسبيل – فى تقديرى – لقراءة صحيحة لثقافة من الثقافات أو استشراف مستقبلى لها، بغير تحديد طبيعة هذه العلاقة وتفسيرها. ولهذا لانستطيع أن نتجنّب قراءة هذه العلاقة فى أى معالجة لمستقبل الثقافة العربية، إذ تكاد هذه القراءة أن تكون المفتاح الرئيسى

لفتح أبواب المستقبل، معرفةً بإمكانياته، أو تحرّكا فاعلا فيه. فالمستقبل إنّما يتخلّق فى حاضرنا المعيش.

على أن العلاقة بين الثقافة والسلطة علاقة إشكالية، ملتبسة، فى أكثر من وجه. فهناك أولا تعارضٌ مبدئى بين الثقافة كثقافة والسلطة كسلطة. فالثقافة – بشكل عام – هى رؤية إنسانية كلية نقدية تجاوزية للواقع الآنى الخاص السائد؛ على حين أن السلطة أقرب إلى أن تكون تجْسيداً عمليا لرؤية مصلحية محدّدة، تسعى إلى تثبيت الواقع وإعادة إنتاجه وتسييد مشروعيتها فيه، بالممارسة الجزئية والآنية.

على أننا نجد من ناحية أخرى أن لكل سلطة ثقافتها المعبِّرة عن هذه الرؤية وهذه المصلحة، تسهم فى إعادة إنتاجها وتسييدها، إذ هى جهاز من أجهزتها الايديولوجية على التعبير المشهور للفيلسوف الفرنسى ألتوسير. كما أن لكل ثقافة سلطتها وفاعليّتها التى تسعى بها إلى أن تسود، مهما كان مستواها. وهكذا نجد تلاحماً بين الثقافة والسلطة من ناحية، كما نجد استقلالا وتخالفا بين «الثقافة – السلطة» و «السلطة – الثقافة» من ناحية أخرى. وسنجد هذه العلاقة الملتبسة المتلاحمة المتخالفة بين الثقافة والسلطة فى تاريخ الثقافة العربية وفى تاريخ كل ثقافة إنسانية أيا كان مستوى تطورها. وهو التباس ما أكثر ماتوظّفه السلطة لتمييع الخلاف المبدئى بين الثقافة والسلطة لحسابها.

وحسبى أن أشير فى عجالة إلى أنه فى إطار ثقافتنا العربية الإسلامية، كانت الدعوة الإسلامية فى بدايتها حدثا ثقافيا جديدا يعبّر عن رؤية مفارقة للعالم، ومغايرة للعلاقات الاجتماعية السائدة فى مواجهة الرؤية التى أطلق

عليها اسم «الجاهلية» والتى كانت سائدة آنذاك. ولم تقف الدعوة عند حدودها كرؤية ثقافية مفارقة ومغايرة، بل لم تلبث أن أصبحت سلطة ثقافية بديلة سائدة تتجلى فى سلطة سياسية ملتحمة بها. إلاّ أن هذا الالتحام ما لبث أن احتدم داخله صراع، بين «السلطة - الثقافة» و«الثقافة - السلطة» بعد موت النبى وبوجه خاص بدءاً من الفتنة الكبرى فى ولاية عثمان، ثم تفاقم الصراع بين على ومعاوية وأخذت تسود الرؤية الأموية سياسةً وفلسفةً جبْرية. ثم يتفجرّ الخلاف الفكرى طوال التاريخ العربى الإسلامى فى إطار السلطة العباسية فيما بَعْد، بين المدارس الفكرية والادبية المختلفة؛ بين السنة والمعتزلة، والشيعة والمتصوفة والفلاسفة والاجتهادات الفقهية والأصولية والابداعات الشعرية والأدبية والنظرية عامة. ولاتفسير ولاتقييم لهذه الخلافات والصراعات، وما أفْضت إليه من انقسامات وثورات وصدامات دموية ومحن وألوان من التنكيل والعذاب، بغير تحديد طبيعة السلطة أو السلطات السائدة ودوْرها المؤثّر فيها. ولهذا سنجد تراثنا العربى الإسلامى منقسما بين ثقافة السلَطة على تنوعها واختلافها، التى تتمثل فى تراث أهل السنة والجماعة والحديث والتقاليد اللغوية والأدبية وهى محافظة فى أغلبها، وثقافة معارضة للسلطة السائدة تتمثل فى تراث الخوارج والشيعة وبعض أهل الكلام والمتصوفة والفلاسفة والأدباء والشعراء المجدّدين.

ولن تختلف الصورة كثيرا فى عمومها إذا انتقلنا إلى عصرنا الراهن. فلاتزال السلطة هى السائدة بتراثها الثقافى المحافظ الذى يتسيد معها وتتسيّد به على تنوعه بتنوع السلطات والأوضاع فى واقعنا العربى الراهن. ولاتزال السلطة العربية فى قلب معركة الثقافة، بل تكاد أن تكون محورها.

على أنه من التبسيط المُخلّ، أن نقف عند تصوّر العلاقة بين الثقافة والسلطة كأنما هما مجرّد طرفيْن ضدّين يستبعد كل منهما الآخر، أو مجرّد كيانيْن متمايزين وإن تشابها مظهراً من حيث إن لكل سلطة ثقافة، ولكل ثقافة سلطة. فالأمر أعمق وأعقد من هذا التحديد الثنائى. ذلك أن السلطة فى علاقتها بالثقافة ليست محدودة بحدود السلطة السياسية كجهاز فى قمة المجتمع، وإنما تتمثل هذه السلطة فى تجليات مختلفة متنوعة، معنوية ومادية، تتوزع وتنتشر فى قلب المجتمع الواحد نفسه، فقد تتمثل هذه التجليات فى أنماط إنتاج أو عصبيات عشائرية أو قبلية أو عادات أو أعراف أو قيم أو تراث أو رؤى دينية أو أوضاع عرقية أو طبقية أو بيئية جغرافية، أو سياسية إلى غير ذلك. إنها مستويات مختلفة من السلطة فى قلب المجتمع، ذات تأثيرات وإلزامات متنوعة. ولهذا تتعقّد وتتعدّد العلاقة بين السلطة والثقافة فى المجتمع الواحد أو فى الإطار القومى العام، دون أن يلغى هذا، الاستقطاب السلطوى فى النهاية.

على أن السلطة لاتتمثّل فحسب فى السلطة المركزية، أو فى مراكز القوى الاجتماعية ومستوياتها المختلفة كما أشرنا، وإنما تتمثّل السلطة كذلك فى عصرنا الراهن – عصر العولمة الرأسمالية – فى تأثيرات وإلزامات سياسية واقتصادية وتكنولوجية وثقافية داخلية وإن تكن – فى الواقع – مستنبتةً أو مفروضة من قوى عالمية خارجية سائدة تسعى للسيطرة على العالم وتنميطه لخدمة مصالحها التوسعية الاستغلالية، هذا إلى جانب مفاهيم وقيم وابداعات وخبرات إنسانية وثقافية أخرى هى ثمرة التفاعل الديمقراطى بين الممارسات والهموم الانسانية المشتركة والتى تكاد تشكل

فى عصرنا ثقافة إنسانية عامة كلية فوق الثقافات القومية الخاصة، وتختلف بل قد تتناقض من حيث دلالتها وتأثيرها مع تأثيرات القوى الرأسمالية العالمية التى تسعى للهيمنة على العالم لخدمة مصالحها الخاصة.

وعلى هذا، فإنه فى الحديث عن واقع ثقافة من الثقافات، لاسبيل إلى تجنّب هذه العلائق السلطوية والتأثيرات المختلفة المتنوع «الداخلية والخارجية»، «المتداخلة والمتخالفة»، «الخاصة والعامة»، «المهيمنة والديمقراطية». ولاسبيل كذلك إلى رؤية مستقبلية صحيحة للثقافة دون الأخذ فى الاعتبار هذه العلائق والتأثيرات فى تشابكها وتصارعها وحركيتّها.

ويبقى بعد ذلك سؤال المستقبل. فما هو المقصود والمنشود من المستقبل الثقافى؟ هل هو الاستباق إلى المستقبل بشكل مجرد بوضع برامج إجرائية تفصيلية محدّدة لتجديد وتطوير المستوى التعليمى والإعلامى والمعرفى عامةً، فضلا عن تشجيع الإنتاج الأدبى والفنى والعلمى والتكنولوجى، وتوسيع آفاق الحوار المجتمعى والحريات الديمقراطية للتفكير والتعبير والاعتقاد والاجتهاد، وتنمية الفكر العلمى والنقدى والعقلانى عامة وتيسير آفاق التفاعل الثقافى مع مختلف منجزات العصر المعرفية والإبداعية، وخبراته الاجتماعية والانتاجية؟ هل هذه البرامج الإجرائية هى المقصود أن يتحقق بها المستقبل الثقافى المنشود؟ وهل تكفى هذه البرامج وحدها - على أهميتها وضرورتها - لتحقيق هذا المستقبل؟ وهل يمكن أن تتحقق هذه البرامج الإجرائية دون أن يكون لها إطار نظرى عام وغاية مستهدفة، تتضمنها وتتحقق وفْقاً لها هذه البرامج الإجرائية؟! فليس بكافٍ أن نتحدث عن المستقبل وعن هذه الإجراءات لتحقيق المستقبل على هذا النحو من

التجريد والتعميم! وهكذا نعُود إلى السؤال عن المقصود والمنشود من المستقبل الثقافى الذى نسعى لتحقيقه بهذه البرامج الإجرائية.

وفى تقديرى أنه لاسبيل إلى الإجابة عن سؤال المستقبل الثقافى العربى، بدون الإجابة – أو على الأقل إلاّ داخل الإجابة – عن سؤال المستقبل العربى نفسه أولا. ليس فى هذا محاولة لتجنيب سؤال الثقافة أو تأجيله أو الإقلال من شأنه وفاعليته داخل سؤال المستقبل العربى نفسه. وإنما هى محاولة لوضع سؤال الثقافة فى سياقه التاريخى الموضوعى الخاص حتى لانسقط – عند البحث فى الإجابة عنه – فى نزعة إجرائية انتقائية خالصة، أو نتغرّب عن سياقه الخاص.

والحق أنه لا مستقبل للأمة العربية إلا بتغيير جذرى فى بنيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولاسبيل إلى هذا التغيير إلا عن طريق استراتيجية نهضوية شاملة للخروج بأمتنا العربية من حالة التمزق القومى والتخلف الاجتماعى والتبعية، وتأكيد خصوصيتنا القومية وشحذ هويتنا الثقافية وفاعليتنا الانتاجية والابداعية، وتأكيد وجودنا الفاعل المتميّز داخل إطار هذه العولمة السائدة.

وفى هذه الاستراتيجية النهضوية الشاملة يكون للفعل الثقافى قوة دافعة رافعة، موحّدة ومجدّدة.

وحتى لانسبح فى فراغ تجريدى أو فى أمنيات سعيدة بعيدة، نطرح على أنفسنا هذا السؤال: هل يمكن أن تتحقق نهضة ثقافية شاملة تكون جزءا فاعلا فى مشروع نهضوى مستقبلى شامل فى ظل الأوضاع السلطوية

القائمة السائدة بالمعنى الذى عرضنا له فى تجلياته الثلاثة: أى

أولا: سلطة الأوضاع والأعراف والموروثات الثقافية السائدة بمستويات مختلفة فى المجتمعات العربية.

ثانيا: السلطة أو الأنظمة العربية القائمة والمسئولة مركزيا من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ثالثا: سلطة العولمة الرأسمالية والتكنولوجية السائدة وما تفرضه من حدود وقيود وتبعية على حساب الخصوصية القومية والهوية الثقافية.

ثلاثة أسئلة إشكالية تتعلّق «بالحاضر – المستقبل» الثقافى العربى، هى سؤال المجتمع وسؤال الدولة وسؤال الوضع العالمى.

أما سؤال المجتمع، فالإجابة عنه أكتفى منها بالتشخيص العام: لقد تحقق بغير شك العديد من المنجزات الحداثية، تنويراً وثقافةً، وتحقق العديد من المنجزات التحديثية، اقتصاداً واجتماعا وسياسة وتكنولوجيا، خلال المائة عام الماضية. ولكنها لاتزال أقرب إلى المنجزات النُخْبوية العلوية التى لم تمس البنية الاجتماعية العميقة. فلاتزال الصورة العامة الغالبة للمجتمعات العربية – على اختلاف مستوياتها – تتمثّل – فى التمزق القومى والتخلف الاجتماعى والتبعية الفكرية وسيادة الاقتصاد الريْعى الطفيلى الكومبرادورى التابع، فضلا عن التدنى الانتاجى وتفاقم الفقر والبطالة جنبا إلى جنب سيادة الغنى الفاحش والاستهلاك البذخى، مع تصاعد التعصب السلفى الدينى والطائفى والاتجاهات التقليدية واللاعقلانية والرؤى اللاتاريخية، إلى جانب تدنّى التعليم والعجز عن القضاء على الأمية.

أما سؤال الدولة، فحسبى أن أقول بشكل تخطيطى عام فيما يتعلق بموضوعنا الخاص بالثقافة: إن الايديولوجية السائدة المشتركة - بمستوى أو بآخر - بين أغلب الدول العربية تتراوح - كما ذكرت فى دراسة قديمة - داخل مركب إيديولوجى يجمع بين الفكر الدينى السطحى الطقوسى النفعىّ التوجّه، والموظّف لدعم مشروعية الدولة، وبين الفكر القومى المظهرىّ الذى يكاد يغلب عليه - عمليا اليوم - التوجّه القطرىّ للخروج من الالتزامات القومية، سواء فيما يتعلق بضرورات التكامل الاقتصادى العربى أو الموقف المهادن من العدوانية التوسعية الاسرائيلية ضد حقوق الشعب الفلسطينى، والتوجّه نحو المصالحة والتعامل والتعاون مع اسرائيل، فضلا عن التحالف العملى مع السياسات الأمريكية الباغية فى المنطقة العربية والمتواطئة مع العدوانية والتوسعية الاسرائيلية. هذا إلى جانب سيادة الفكر الإجرائى التجزيئى والتوفيقى وافتقاد الرؤية الاستراتيجية فى سياساتها وممارساتها، واحتكار وسائل الاعلام والثقافة والتعليم وتوجيهها لمصلحة الاتجاه الإيديولوجى الخاص للدولة، والحد من حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والإبداع، وان اختلفت المواقف وتراوحت بين بلد عربى وآخر، وإن كانت هناك حدود لاسبيل إلى تخطيها حتى الآن مثل حق تشكيل الأحزاب السياسية وحق الاحزاب والاعتصام والتظاهر والمسيرات الجماهيرية إلى غير ذلك.

ولاشك أن الإجابة عن سؤال المجتمع والدولة تكشف عن أن المسئولية الكاملة عن تردّى الأوضاع العربية سياسيا، واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا هى مسئولية الدولة أساسا من الناحية الإيديولوجية والعملية والقانونية،

دون أن أقلل من المسئولية المعنوية للمثقفين العرب رغم ما يبذلونه من جهود ومبادرات ثقافية وتضحيات كبيرة فى مواجهة هذه الأوضاع المتردية والسياسات التوفيقية المهادنة.

ويبقى بعد ذلك السؤال الخاص بالعولمة فى جانبها الرأسمالى التوسعى، وفى تأثيرها كسلطة خارجية مشاركة فى استمرار تردى الواقع العربى الداخلى.

ففى إطار الواقع العالمى الراهن، وخاصة بعد انهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى وتفكك المنظومة الاشتراكية وفى ظل انفراد النظام الرأسمالى بالهيمنة على العالم، وسيطرته على المكتشفات العلمية والتكنولوجية الباهرة فى مجالىْ المعلوماتية والاتصالية، يتصاعد المخطط الرأسمالى العالمى وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية لإزالة الخصوصية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية لطمس الدولة القومية باسم السيولة الدولية والعولمة، بحيث لايبقى لهذه الدولة إلا دور رجل الأمن الضامن لمصالح الطبقة الرأسمالية الكومبرادورية فى الداخل وجيوب ومصالح الدول الرأسمالية وشركاتها فى الخارج.

ولهذا، قد لايكون هناك سبيل للتصدّى لهذا المخطط إلا بالدفاع عن الخصوصية القومية والهوية الثقافية، وعياً وانتاجا وإبداعا، دون قطيعة أو غيبة عن المستجدات المعرفية والعلمية للواقع العالمى الراهن، ودون الهروب إلى سلفية ماضوية عاجزة من ناحية أو الاندماج الهيكلى التابع فى هذا النظام العالمى من ناحية أخرى. فكلا الموقفيْن هما بمثابة انتحار حضارى كما ذكرت فى موضع آخر.

وإذا كنت قد أشرت فى الفقرة السابقة إلى أن الدولة هى المسئولة عن حالة التردّى الراهنة، فإن الموقف منها فى ضوء هذا الواقع الرأسمالى العالمى الجديد يصبح موقفا ملتبساً إشكاليا.

فالدولة ضرورة قومية فى البلاد النامية بوجه خاص، لضمان وحدتها وهويتها القومية وكأداة لتنميتها وتطويرها انتاجيا وخدماتيا. بل لاتزال الدولة قائمة قويّة فى البلاد الرأسمالية الكبرى نفسها رغم دعوتها وممارساتها لتهميش وتصفية الدولة – وخاصة فى جانبيها الانتاجى والخدماتى – فى البلاد النامية. بل نستطيع أن نتبيّن هذه الدولة الرأسمالية القوية وراء مختلف الشركات المتعددة والمتعدّية الجنسيات.

ولهذا، فبنْية الدولة القومية العربية، ضرورة قومية كبنية لا كأشخاص فى المشروع التنموى النهضوى العربى، ولإدارة الصراع ضد المشروعات الصهيونية الأمريكية فى المنطقة العربية.

على أن ضرورة الدولة وبالتالى ضرورة حمايتها والدفاع عن بنيتها، لاتعنى تقديسها أو تكريسها أو الخضوع لطابعها التسلطى القمعى وسياساتها وممارساتها التوفيقية والتابعة. إنما يتحقّق هذا الدفاع عنها – فى ظل الملابسات العربية والعالمية الراهنة – بمقدار مانيجح المجتمع العربى – على تنوع تشكيلاته ومستوياته القطرية – فى مقاومة سياسات وممارسات التجزئة والتجهيل والإفقار والتسلط والقمع والتوفيقية، وتغييب الوعى والتبعية والتواطؤ. إن القضية باختصار هى تقوية الفاعلية العقلانية والحيوية الديمقراطية والانتاجية والإبداعية للمجتمعات العربية فى مواجهة الدولة، دفاعا عنها وتطويرا لها وتغييرا ديمقراطيا لها ما أمكن ذلك. أى أن تنمو

سلطة الوعى المجتمعى النقدى العقلانى التنويرى فى ارتباط وبإرادة الفعل المدنى الجماعى التحديثى التغييرى، المعبرة عن المصالح الأساسية للجماهير المنتجة والمبدعة، فوق سلطة المصالح الآنيّة والنفعية والاجرائية الضيقة والتابعة والفكر التوفيقى للدولة، وفى مواجهة محاولات العولمة الرأسمالية للاستتباع وطمس الهوية القومية والثقافية.

وهذه هى فى تقديرى مهمة المثقفين العرب اليوم، وهى الإجابة الحقيقية عن سؤال المستقبل، مستقبل الأمة العربية ومستقبل الثقافة العربية معا. فبهذا تتحقق صيرورة تاريخية واجبة لتنمية علاقة تناقضية جدلية منتجة بين سلطة الثقافة وثقافة السلطة، بين سلطة الثقافة القومية المتجددة المتفتحة المبدعة وثقافة الهيمنة والاستتباع والتنميط.

لن اقترح هنا برامج عمل تفصيلية، لقد أشرت إلى بعض خطوطها العامة فى البداية. ولكنى حريص فى النهاية على تأكيد ضرورة صياغة رؤية شاملة لمشروع نهضوى قومى لتغيير وتطوير الهياكل الأساسية لحياتنا فى مختلف أنحائها السياسية والاقتصادية والثقافية فى إطار معرفة عقلانية موضوعية بحقائق عصرنا ومستجداته الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والثقافية عامة. ولتكن البرامج الإجرائية التى أشرت إليها فى البداية بعض خطوات نضالية فى طريق بناء هذا المشروع وليست برامج مفروضة متناثرة انتقائية لايربطها إطار نظرى شامل مفتوح على إمكانيات الخبرة والتجدد والعلم والإبداع والحوار المجتمعى.

ويبقى أخيراً السؤال الأخير: كيف يتحقق هذا إذا كانت الأوضاع

العربية مجتمعيا وسلطويا وقوميا على هذا المستوى من التدنى والتردّى والتمزق والتخلف والتبعية؟

ليس هناك دائما حل جاهز نهائى، غيرْ الإعمال الفكرى والمعرفى العلمى الجماعى، والفعل الجماعى المبادر للمثقفين العرب فى تفاعل حميم مع خبرات وممارسات وهموم شعوب الأمة العربية، فى غيرْ استعلاء أو اغتراب أو سلبية. إن الثقافة أصبحت اكثر من أى وقت مضى قوة «انتاجية – ثورية» فى عصرنا الراهن وخاصة إذا توافرت لها أسس المعرفة العلمية والمشاركة الجماعية الفاعلة والوعى التاريخى.

واختتم كلمتى بمقترحات عملية سبق أن طرحتها فى ندوة سابقة فى دمشق، وكررتها فى أكثر من مناسبة أخرى.

الاقتراح الأول هو دعوة المثقفين العرب إلى صياغة عقد اجتماعى قومى عربى تجتمع عليه كل القوى الحية فى شعوب أمتنا العربية للتصدّى لما يواجه أمتنا من أخطار وتحديات وسلبيات داخلية وخارجية.

والاقتراح الثانى هو العمل على إنشاء جامعة للشعوب العربية فى توازٍ مع جامعة الدول العربية ولا أقول فى مواجهتها، لتكون صوت شعوب الأمة العربية فى قضاياها المصيرية.

والاقتراح الثالث هو تشكيل برلمان للمثقفين العرب على أساس ديمقراطى يضم مختلف الانتماءات الفكرية والكفاءات العلمية والعملية بعيدا عن أى وصاية مركزية لسلطة. وأن يكرس هذا البرلمان جهده لوضع مشروعات وحلول موضوعية بديلة لمختلف القضايا والمشاكل السياسية

والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والسكانية، قابلة للتنفيذ، على أن تطرح على الجماهير للمناقشة ثم العمل على تنفيذها بمختلف الوسائل والجهود المعنوية والعملية، التطوعية والرسمية المتاحة.

إن مسئولية المثقفين لم تعد تقتصر فى عصرنا على التشخيص والتحليل والكشف والنقد، بل أصبحت مطالبة كذلك بتقديم بدائل موضوعية للقضايا المصيرية المعلقة والعمل المتفانى الجسور المبدع من أجل تحقيقها.



العولمة والهوية ..

قد يكون من الضرورى – منذ البداية – أن أحدد دلالة مصطلحات أربعة، تدور حولها معالجتنا لموضوع العولمة والهوية. هذه المصطلحات هى: الثقافة، الهوية، الحضارة، العولمة. فهناك أولا تداخل أو عدم تحديد دلالى بين الثقافة والحضارة. فبعض الكتابات تفصل بين الثقافة والحضارة، باعتبار أن الثقافة تعبّر عن الجانب الذهنى والقيمى أو الرمزى عامة، على حين أن الحضارة تعبّر عن الجانب المادى والعملى. وهناك رؤية سائدة للهوية باعتبارها الذاتية الثابتة المنغلقة على نفسها والمكتفية بذاتها. أما العولمة فما أشد ما تختلف دلالتها وتتنوع النظرة التقييمية لها تمجيدا وتنديدا، باختلاف وتنوع المواقف الايديولوجية والأخلاقية وغلبتها على الرؤية الموضوعية والتاريخية لها.

وفى ندوة حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» عقدتها منظمة «تضامن الشعوب الأفريقية والآسيوية» فى مارس من عام ١٩٩٧، اجتهدت فى تحديد دلالة بعض هذه المصطلحات وبخاصة الثقافة

والحضارة والعولمة كأدوات إجرائية منهجية أتبين بها حقيقة هذا الصراع وهذا الحوار. ألخص هذا الاجتهاد فى النقاط التالية كمدخل لمناقشة موضوع العولمة والهوية الثقافية، وفى داخله التساؤل حول حوار الثقافات أو صراعها فى إطار الوضع الحضارى الراهن.

لقد تعاملت وأتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالتها الانثروبولوجية العامة فى جوانبها الرمزية والمادية والعملية، أى من حيث إنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعلمية والعملية للواقع الاجتماعى والاقتصادى والإنسانى عامة التى تتجلى فى أشكال السلطة ونمط الانتاج والسلوك السياسى والقيمى والإبداعى فى ارتباط بواقع محلّى محدد. وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر، بل تختلف وتتنوع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع الواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية؛ كما تتطور وتنمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة نتبين هذا فى أرقى المجتمعات وأدناها فى سلم التطور التاريخى الاجتماعى العام. على أن الثقافة – بشكل عام – تجمع كذلك بين ما هو قومى خاص بها، وبين ما هو إنسانى مشترك بين مختلف الخبرات الانسانية. وهو مشترك ثقافى نابع من الاحتياجات الأساسية العضوية والاجتماعية والموضوعية الانسانية، والتفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة فى كل مجتمع من المجتمعات.

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم الهوية التى هى السمة الجوهرية العامة لثقافة كل مجتمع من المجتمعات. وأرى أنها ليست أقنوما ثابتا جاهزاً

نهائيا كما قد يُفهم أحيانا، وإنما هى مشروع مفتوح متطور على المستقبل، أى متشابك متفاعل مع الواقع والتاريخ. وفضلا عن هذا، فهى ليست أحادية البنية، أى أنها لاتتشكل من عنصر واحد لها، هو العنصر الدينى وحده، أو الإثنى العرقى وحده، أو اللغوى وحده أو الثقافى الوجدانى والأخلاقى وحده أو المصلحى وحده أو الخبرة التراثية أو العملية وحدها. وإنما هى حصيلة تفاعل هذه العناصر جميعا، وإن برز إلى الصدارة أحد هذه العناصر على العناصر الأخرى فى هذه المرحلة أو تلك من مراحل التاريخ وفى إطار الشروط الموضوعية السائدة أو الطارئة.

أما مصطلح الحضارة، فلقد تعاملت وأتعامل معه دون تمييز دلالى جوهرى بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الانثروبولوجى الذى ذكرت، على أنى أرى أن الفارق بينهما يكمن فى أن الحضارة هى ثقافة تطورت تطورا ذاتيا مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة وإلى التوسع والامتداد، فارضةً نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى، فى عصر ما أو مَرْحلة تاريخية معينة. إنها نُقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أى أن الحضارة هى خصوصية ثقافية معممّة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الاسلامية وغيرها من ثقافات معممّة تطورت ذاتيا ثم توسعت خارج منبعها الأصلى، وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة هى أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة

المعممّة) نتيجة لسيادة وسيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطورا، فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية - بمستوى أو بآخر - داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة فى أغلب التجارب التاريخية الحضارية، اكثر من ثقافة ثانوية هى امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا كذلك نشهد داخل الحضارة الواحدة - بالمعنى الذى ذكرت - اختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة. ففى أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - على سبيل المثال - فى القرون الثانى والثالث والرابع الهجرية، احتوت الحضارة العربية الاسلامية فى امتدادها شرقا وغربا وشمالا وجنوبا عديدا من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية والتركية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة آنذاك، كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافى والمعرفى والاجتماعى داخلها فى إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعوبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراع الأخرى داخل هذه الحضارة.

أردت أن أقول، إن هناك تفاعلا وتحالفا، تفاصلا وتواصلا، تمايزا وتداخلا حوارا وتصارعا، تراكما وتجاوزاً بين الثقافات المختلفة مع كل توسع ثقافى أى حضارى جديد فى مجرى التاريخ الانسانى العام. وليس هناك مجال لتفصيل أو تدليل. فى ضوء هذا، أرى أن مصطلح العولمة فى عصرنا الراهن، هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية تمثلت فى البداية فى ثقافة - بالمعنى الانثروبولوجى - تشكلت فى رحم الأنساق الإقطاعية فى

أوروبا فى القرن السادس عشر الميلادى وتتسم بنمط انتاجى جديد مختلف هو نمط الانتاج الرأسمالى، الذى أخذ يمتد نتيجة لطبيعته التوسعية التنافسية داخل أوروبا ثم خارجها، بمختلف أساليب التدخل والسيطرة العسكرية والتجارية والثقافية وبها جميعا، حتى شمل اليوم كل أرجاء الأرض جميعا، من أدناها إلى أقصاها، شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، وأصبح بهذا يمثل حضارة عصرنا الراهن، وإن تفاوت مستواه من مجتمع إلى آخر بين من أسهموا ويسهمون فى انتاج وإعادة انتاج وتطوير هذا النمط الانتاجى الرأسمالى، وبين من يسهمون فى إعادة انتاجه إسهاما هامشيا، وبين من يغلب على علاقتهم بهذا النمط طابع التبعية الكاملة. على أن هذه الحضارة أو هذه الثقافة التى أصبحت معممة عالمياً، لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية، كما توصف عادة، إلا من حيث مصدر نشأتها الأولى، وإنما هى رغم هذه النشأة، حضارة رأسمالية عالمية، تعدّ امتداداً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الانسانية السابقة عليها والتى لاتزال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الانتاجى الرأسمالى الجديد، الذى يتنوع بدوره بتنوع هذه الثقافات، مع استمرار سيادة طابعها النمطى الرأسمالى.

إننا على سبيل المثال، لانستطيع اليوم أن نقول بوجود حضارة عربية اسلامية، أو حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية اسلامية أو ثقافة عربية، تهيمن على بلدانها وأوضاعها المختلفة هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التى تأثرت فى نشأتها الأولى بتراث الحضارة العربية الاسلامية، ويتنوع نمطها الانتاجى الرأسمالى فى سيادته الحالية على مختلف البلدان العربية

بتنوع مستوى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية. والعولمة ليست ظاهرة موضوعية مستوية، وإنما تتفاوت دولها وبلدانها فى مستوى المشاركة فى انتاج هذا النمط الرأسمالى وإعادة انتاجه وتنميته وتعظيمه أو فى وضع هامشى تابع له كما سبق أن ذكرنا ولهذا فهى تتسم بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى على العولمة نفسها. وعلى رأس هذه الدول المهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة، مما قد يغيّب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالعولمة ظاهرة موضوعية نتيجة للطابع التوسعى والتنافسى لنمط الانتاج الرأسمالى، فضلا عن السيطرة على المكتشفات العلمية والتكنولوجية فى مجالى الاتصالات والمعلومات وخاصة بعد انهيار التجربة السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية. أما الهيمنة فهى نتيجة لما يتحقق داخل ظاهرة العولمة نفسها من تركز وتمركز واستقطاب نتيجة للتفاوت الانتاجى والعسكرى والعلمى والتكنولوجى بين البلاد الرأسمالية نفسها فى اطار نمط الانتاج الرأسمالى السائد نفسه.

ومفهوم نمط الانتاج لايقتصر - كما يتصور البعض - على طابعه الاقتصادى فحسب، وإنما هو مركّب سياسى اقتصادى ثقافى. ولهذا فسيطرته العالمية ليست مجرد سيطرة اقتصادية كما يقال نتيجة لبروز طابعه الاقتصادى، كما أنها ليست مجرد سيطرة تكنولوجية لاستناده على ما تحقق من ثورة علمية تكنولوجية ثالثة أسهمت بمنجزاتها الباهرة فى التسريع من عملية التوسع الرأسمالى، فضلا عن تنمية قدراته الانتاجية عامة والعسكرية خاصة، وليست كذلك مجرد سيطرة إعلامية أو ايديولوجية نتيجة

لسيطرة الدول الرأسمالية الكبرى على الوسائل الاتصالية والمعلوماتية العالمية وتوظيفها لتعميم رؤيتها الثقافية الخاصة التى تخدم مصالحها الاقتصادية والتوسعية. إن هذه العولمة هى كل هذه الاشكال المختلفة من السيطرة الاقتصادية والسياسية والاعلامية والايديولوجية التى أخذت تسعى الدول الرأسمالية الكبرى بها لتنميط العالم تنميطا سياسيا واقتصاديا وثقافيا وبخاصة بالنسبة للبلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس أشكال التدخل والعدوان والقمع وتفجير الصراعات المحلية وإهدار المشروعية الدولية وشل منظماتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل توظيفها لخدمة مصالحها التوسعية وإدارة ازمتها المتفاقمة.

وأخذت تسعى عن طريق شركاتها المتعدية القومية ومؤسساتها الاقتصادية وبخاصة البنك الدولى وصندوق البنك الدولى إلى إدماج واستتباع اقتصاديات البلاد النامية فى بنيتها الرأسمالية وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة وتصفية الدور الانتاجى والخدمى لدولها، اكتفاءً بدورها الأمنى لحماية مصالحها، وتفكيك الروابط القومية والإقليمية وخلخلة الهويات الثقافية واشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية النفعية وروح المتاجرة بكل شىء وتسليح القيم الثقافية وبناء اقتصادها على المضاربات المالية وعرقلة المشروعات التنموية التصنيعية خاصة.

وفى إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتنجتون، ليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب، واسلامية وكونفشيوسية الشرق. فليس ثمة صراع حضارى دينى

بين أمريكا واليابان، رغم اختلاف الطابع القومى والثقافى التراثى بينهما، وليس هناك صراع حضارى بين أمريكا وايران وسوريا والعراق وليبيا وان اتخذ هذا الصراع مظهرا دينيا أو ايديولوجيا، ما اكثر ما تضخّمه الولايات المتحدة لتصطنع به أعداء موهومين تغيّب بهم حقيقة الصراع الدائر، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الاسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكى القديم الذى كان يتمثل فى الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، فى الوقت الذى تدعم أشد عناصر التيار الدينى تعصبا وتخلفا فى أفغانستان وغيرها من بعض البلاد العربية والاسلامية! إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعا حضاريا بل هو صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة واحدة. هو أولا صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبيرة نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة، وادارة أزماتها الاقتصادية والاجتماعية المتفاقمة. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة، مثل «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته فرنسا وكذلك كندا فى اتفاقية «الجات». وهناك ثانيا الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبيرة والدول النامية، هذا الصراع الذى يتخذ اشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكرى واحتلال وفرض شروط سياسية واقتصادية ورؤى ثقافية لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية وطمس خصوصيتها الثقافية وإعاقة تطورها التنموى الذاتى. وما أكثر الأمثلة الفاقعة. ولعل من أبرز هذه الأمثلة تواطؤ الولايات المتحدة الأمريكية مع العدوانية والتوسعية الاسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى، ومخططهما المشترك لحرمانه من حقه المشروع فى أرضه، بل السعى إلى تجويعه وامتهانه وطمس ثقافته بل محاولة إبادته تاريخيا وقوميا وثقافيا وتفكيك النظام العربى القومى بمشروعه الشرق أوسطى فضلا عن تمسك الولايات

المتحدة الأمريكية باستمرار الحصار الوحشى للشعبين العراقى والليبى بتهمة تمرد دولتيهما على مشروعية دولية مزعومة مزورة، هذا إلى جانب التكديس العسكرى لأخطر أسلحة الدمار المدفوع الأجر مقدما فى دول الخليج باسم الدفاع عن هذه المشروعية، فى الوقت الذى تنتهك فيه اسرائيل هذه المشروعية الدولية كل يوم فى ظل الحماية والتواطؤ والمباركة والدعم العسكرى والاقتصادى من جانب الولايات الأمريكية المتحدة، والصمت المريب، أو كلمات التعاطف الجوفاء من جانب الدول الأوروبية الكبرى.

هذه بعض معالم الصورة الفاجعة الملتبسة للعولمة الرأسمالية التى تحققت بها وحدة الحضارة الانسانية فى عصرنا، ولكنها - رغم التطور الرائع لكفاءتها الانتاجية والابداعية فى اكثر من مجال، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وقبحا وبشاعة وعدوانا واستغلالا واحتلالا واغترابا ومهانة فى حق شعوب العالم. وبرغم ما حققته كذلك ولاتزال تحققه من معارف ومنجزات بل معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة لحل العديد من المشاكل التى تعانى منها شعوب العالم جميعا، فإن هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، تستهلكها وتهدرها فى خدمة ١٠ ٪ فقط من سكان الأرض أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة.

على أنه فى قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص، وفى مواجهتها، أخذت تبرز ظواهر إنسانية معولمة أخرى مضادة لهذه العولمة السائدة. فمن ناحية، أصبحت العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذات طابع معولم، مثل قضية البيئة، والأخطار والكوارث الطبيعية وندرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية، والسلام العالمى

والتصحر والمجاعات فضلا عن الحقوق والحريات الانسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال، والأقليات العرقية والمهمشين وحماية والدفاع عن الخصوصيات القومية والهويات الثقافية الى غير ذلك، وأخذت تتشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية وتنعقد مؤتمرات، وتقوم مسيرات على المستوى القومى والاقليمى والعالمى. إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهيئات السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستنيرة فى مختلف أنحاء العالم تصديا لهذه العولمة الرأسمالية، وسعيا إلى إبداع حلول وبدائل سياسية وانتاجية وتنموية وديمقراطية، تتدعم بها وحدة الحضارة الانسانية مع مراعاة واحترام تنوع هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية، والعمل على سيادة المشروعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية.

وفى قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، لاتزال ترتفع مفاهيم ومبادئ وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحداثة والتقدم والاستنارة واحترام الاختلاف والتنوع فى الاجتهادات الفكرية والدينية والإبداعية، هذه المفاهيم والمبادئ والقيم التى برزت مع بداية نشأة هذه الحضارة الرأسمالية، وإن أهدرتها بعد ذلك ولكن لاتزال تتمسك بها وتنميها قوى فكرية وعلمية وأدبية وفنية وتخوض معاركها الإنسانية النبيلة حواراً وصراعا فى قلب الدول الرأسمالية ذاتها وفى مواجهة الايديولوجيات التفكيكية والتغييبية والربحية والنفعية المبتذلة والمركزية الاستعلائية التى

تشيعها وسائل الاعلام وأساليب التثقيف والتعليم التى تسيطر عليها قوى العولمة والهيمنة الرأسمالية. إن هذه الجهود جميعا على تنوعها، تتوحد تلقائيا وتنظيميا أحيانا على مستوى العالم لتصوغ مشتركا ثقافيا انسانيا متناميا على اختلاف مصادره واجتهاداته وتنوع هوياته الثقافية وخصوصياته القومية، مؤذنةً بإمكانية تحويل هذه العولمة الرأسمالية إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها مستوى أرقى من التفتح الإنسانى ومن التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والاغتراب والتعصب العرقى والدينى.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية وخاصة فى العلوم الاتصالية والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الباهرة التى تحققت وتزداد تحققا وتطويرا بفضل القوى الانتاجية والعلمية والفكرية المبدعة، ولكنها لاتزال تمتلكها وتحتكرها وتسيطر عليها وتوظفها لمصلحتها أساسا قوى الهيمنة الرأسمالية، أقول لعل هذه المنجزات أن تصبح ملكية معولمة فى أيدى هذه القوى المنتجة والمبدعة والمستنيرة من شعوب العالم التى تنشط اليوم فى العالم بما يتيح التعجيل بتحقيق هذه العولمة الانسانية فى القرن القادم.

ولهذا، ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وانسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها قدراً تاريخيا لافكاك منه فى صورته القائمة، وبالتالى الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاةٍ للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولكن لا يقل عن هذا خطراً، إنكارُ هذه العولمة والاكتفاء بإدانتها والتمرّس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية مغلقة

مستغنية عن كل ما يتحقق فى عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية واجتماعية وحوارات وصراعات فكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية. إن كلا الموقفين سواء فى نتيجتهما الفاجعة ألا وهى الانتحار الثقافى لمصلحة الهيمنة الرأسمالية.

ولهذا، فإن البديل فى مواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية هو الدفاع عن الهويات الثقافية ولكن بشرط انفتاحها عقليا وعلميا ونقديا وابداعيا على تنوع حقائق وخبرات الواقع والعصر، وتنمية قدرتها على امتلاك مفاتيحهما امتلاكا معرفيا وعلميا وتكنولوجيا وعمليا، وتحقيق مشروعات تنموية تصنيعية وبشرية شاملة فى بلادنا وفى البلاد النامية عامة تستوعب كل جديد من الخبرات العلمية والإنسانية وبحسب خصوصيتها، وتوفير أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة فى بلادنا وفى مختلف بلدان العالم المتقدمة منها والنامية والمتخلفة، وتحقيق أوثق تضامن بينها، وتنمية ما هو ثقافى مشترك بينها صادر عن خبراتها المتنوعة.

هذا هو فى تقديرى المدخل الموضوعى الفكرى والعملى القومى والثقافى والإنسانى عامة للتصدّى لهذه العولمة الرأسمالية، التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية لاقرية عالمية واحدة كما يقال، بل غابة عالمية واحدة.

وبرغم الأهمية البالغة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والعلمية والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة التى تتصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، فإن دور المثقفين – فى

عصرنا الراهن – الذى أصبحت فيه الثقافة قوة إنتاجية باهرة، أصبح دورا حاسما إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية التى أشرنا اليها لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم أو على المستوى الإنسانى عامة. إنها مسئولية المثقفين على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى، أى تحويل هذه الغابة الانسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة انسانية منتجة مثمرة تضامنا وعدلا وحرية وسلاما وابداعا، فهذه معركة طويلة، وإنما على الأقل تطهيرها أولا من حيواناتها المفترسة الجشعة العدوانية التى تحول دون تحقيق هذا الحلم الإنسانى النبيل الممكن..

العولمة والعولمة المضادة

إن الاستاذ الدكتور المفكر عبد السلام المسدى علم من أعلام الفكر والثقافة القومية والتفتح الإنسانى، ويُعدّ كتابه «العولمة والعولمة المضادة»– مهما اتفقنا واختلفنا مع بعض أطروحاته – إضافة جليلة إلى تراثنا الفكرى العربى المعاصر. إنه ليس كما يقول – بتواضع هو سمة من سماته النبيلة العديدة – «مجرد إعمالٍ للمنهج السيميائى فى كشف الباطن المسكوت عنه فى قضايانا الفكرية العربية والعالمية»، بل هو – كذلك – رحلة عميقة تتسلح بالفعل بالمنهج السيميائى، ولكن ما أكثر ما فاض النهر الفكرى على منهجه المحدد وخرج إلى عوالم وعوامل السياسة والاقتصاد والفيزياء والرياضة والمعمار الفلسفى والشطرنج والفكر القومى والدراسات اللغوية والرؤى الإنسانية ثم إلى الموقف والاختيار والتقييم. إنه لايقف عند حدود الدلالات بقراءتها بحسب ذلك المنهج، إنما يخرج على هذا المنهج نفسه ليعمقّه، استجابةً لنداء الواجب القومى والإنسانى. ولا أجد أدق ما أصف به هذا الكتاب إلا بعض أسطر فى الكتاب نفسه – برغم تواضعه الشديد – يقول فيها عنه: «ليكن إنجازاً بالإقدام الفكرى

الذى هو مصعد الارتقاء إلى مرتبة الشرف الحضارى ومدرج السعى إلى منازل النبل الذهنى» [ص ٣٤٠] بل أكاد أقول عنه ما قاله فى كتابه عن «نوام تشومسكى» بأنه «ضرب مثلا رائعا فى الوصل بين الوعى المعرفى والوعى الثقافى، بل الجمع على وجه التخصيص بين البحث اللسانى والتأمل السياسى» (ص٣٧٤).

وقد يكون من العسير – فى هذه القراءة السريعة – أن أعرض للكتاب فى جوانبه المختلفة. ولهذا قد أكتفى بالوقوف عند بعض القضايا التى أتصور أنها تحتمل خلافا أو تحتاج إلى مزيد من الوضوح.

القضية الأولى هى قضية «الهوية الثقافية» التى يثيرها الدكتور المسدّى فى حواره النقدى مع «الخطة الشاملة للثقافة» التى أصدرتها «المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم» [١٩٩٠، ٢].

ينقل عن هذه الخطة نصا يقول: «إن من مصلحة الثقافة العربية توجيه حوارها (...) فى الثقافة على نحو يهدف إلى تغيير النظام الاقتصادى والثقافى والإعلامى القائم حاليا، وإنشاء نظام عالمى جديد يمكّن شعوب العالم النامى من التخلص من كل أثر للسيطرة أو الاحتكار أو الاستلاب، ويقيم العلاقات الثقافية الدولية على قاعدة مدنية من المساواة والندّية، وذلك كله بالتعاون والحوار والتفاهم مع ثقافات العالم الأخرى» [ص١٣٤] كما يشير إلى ضرورة القيام بتنمية شاملة كذلك.

ويعلق الدكتور المسدّى على ذلك النص قائلا: «ولئن بدا هذا النداء مغاليا فى الطموح على مستوى الفعل السياسى والتكنولوجى، فإنه على

صعيد الثقافة والفكر والمعرفة لمشروع بكل حيثيات المشروعية. ولاسيما والأمر للعرب أيسر في تحقيق معادلة الإنماء الثقافي مع الإنماء الشامل ما قد لا تتوافر على أدواته شعوب أخرى» [ص ٨٢-٨٣] ثم يقول «إن التنمية الشاملة في فلسفتها العميقة باب لتحرير الإنسان من هيمنة القمع ولاسيما في الصورة التي مارستها الأنظمة الإطلاقية ذات الايديولوجية المادية التي جرّدت الإنسان من إنسانيته وقيل لها إن روح الكائنات يمكن أن تذوب في آلة الدولة ذوباناً مقلقاً وجاءت مقولة التنمية الشاملة كرد فعل تاريخيّ مضاد لتثبت أن التاريخ عاجز عن صنع حضارة خالية من روح المبادرة الإنسانية وعاجز عن أن يقيم مجداً على كواهل المكبوتين» [ص ٨٣].

وبصرف النظر عن هذا الحكم على التجربة السياسية والفلسفية التي يشير إليها ويجردها من كل إنسانية الإنسان وهي التجربة الاشتراكية، وهو في الحقيقة حكم مطلق جائر، فالحقيقة أن فلسفة التنمية الشاملة هي فلسفتها، وليست كما يقول الدكتور المسدّي فلسفة أقيمت على انقاضها وخاصة في البلاد النامية أو ما تسمى بالعالم الثالث، وذلك في ظل وجود ومساعدة المنظومة الاشتراكية التي بدأت تجارب التنمية الشاملة، برغم كل ما في هذه التجارب الأولى من نواقص وأخطاء وما واجهته من عقبات. ولهذا عندما تفككت هذه المنظومة استحال تحقيق أو مواصلة التنمية الشاملة في هذه البلاد وأخذت تتفكك بدورها وتتعمق تبعيتها للنظام الرأسمالي العالمي، وتنهار مشروعاتها النهضوية التنموية! ولقد تبين الدكتور المسدّي هذا بقوله بعد ذلك عندما أخذ يعرض «للتناقض الصارخ - على

حد قوله – بين تحرير الإنسان من قهر نظامه (فى التجربة الاشتراكية السابقة) وبين إيغال فى بسط هيمنة زمرة معدودة من المجتمعات على سائر الشعوب والأمم وذلك بإلغاء ثقافاتها وإحلال منطق الثقافة الواحدة محل الندية والتعدد فى ظل مجتمع الحريات الفردية والمشروع الحر». [ص٨٤]

يقول الدكتور المسدّى «بهيمنة مجتمعات» والحقيقة أنها هيمنة أنظمة حكم ودول، ويقول «بالحريات الفردية والمشروع الحر» والحقيقة أن الأساس الموضوعى لها هو نمط الإنتاج الرأسمالى الاحتكارى ونظامه الاستغلالى الاستعمارى على المستوى العالمى! ولهذا ينتهى الدكتور المسدى وقد انكشفت له الحقيقة – وهو رجل أمين – إلى القول «لعلنا لا نغالى إن قلنا بأن على العرب أن يعتبروا أنفسهم فى سياق معركة تحريرية جديدة هى معركة إثبات حقهم الكامل بين الهويات الثقافية». [ص٨٤]
ولكن.. يبقى السؤال: كيف يتم هذا فى ظل سيادة النظام الدولى الجديد عل حد قوله وبتعبيرنا نحن المحدد: النظام الرأسمالى المعولم والذى تهيمن عليه بضع دول وشركات متعدية الجنسية؟!

وهكذا ترتبط قضية الهوية الثقافية بالرؤية الموضوعية لحقيقة الواقع العالمى وما يحتدم فيه من صراعات. ولابد بالفعل من خطة تنمية شاملة بالطبع من غير قمع أو قهر سلطويّيْن. ومثل هذه الخطة لن تكون معركتها معركة ثقافية فحسب بل معركة تحريرية شاملة، أى سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية فى ارتباط مع بنية للمقاومة على المستويين الشعبى والعسكرى.

ولهذا، فمع أهمية ونبل ما يقترحه الدكتور المسدّى من ضرورة وضع استراتيجية للثقافة العربية تعمل على جمع صفوف المثقفين الأحرار كى يؤلفوا سدّاً عنيداً، فإننا نتساءل: فى مواجهة أى شىء يقف هذا السدّ؟، ولأى هدف؟ ويجيب الدكتور المسدّى: «يحمى النظام العالمى الجديد من أى انزلاق حضارى». ونواصل تساؤلنا: كيف؟ والنظام العالمى الجديد الذى تهيمن عليه الدول الرأسمالية الكبرى وتوجهه لمصلحتها هو المحْنة والمأساة؟! ولاشك فى أهمية دعوة الدكتور المسدّى إلى عمل ميثاق ثقافى إنسانى مبشر بنظام ثقافى عالمى [جديد - أصيل] فى نفس الوقت والتعاون مع اليونسكو والألكسو وغيرهما فى ذلك وعمل مراكز للدراسات الثقافية المقارنة، فضلا عن مركز للحوار بين الثقافات، لترسيخ الندية الحضارية وتكون فرصة للعرب للخروج إلى الناس بالميثاق العالمى للإنصاف الثقافى» على حد قوله.

ولاشك فى الدور الكبير الذى تلعبه الثقافة فى التوعية والترابط بين البشر، بشرط أن تكون مؤسسة على إدراك صحيح لحقيقة البنية السياسية والاقتصادية والثقافية لهذا النظام العالمى الجديد، أى لابد من ربط الثقافى بالسياسى والاقتصادى بالثقافى، فهماً وممارسةً وعملاً حتى لاتكون معركتنا الثقافية فى المطلق. ولقد أكد الدكتور المسدّى على ذلك فى مواضع أخرى من كتابه فى إطار الوعى الثقافى.

أما القضية الثانية فهى قضية يثيرها الدكتور المسدّى مع ميثاق «المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم» فهو يتبين فى خطة المنظمة أمراً مسكوتا عنه، يغفل عن ذكره الجميع على حد قوله وهو مزلق فى بنية

التصور الجوهرى للمنظمة. يتمثل هذا المزلق فى أن المنظمة تقول إنها قامت لتنشد الوحدة الثقافية بين العرب. وهذا معناه أنها تعمل على إنجاز الوحدة الثقافية. «ومن هنا - كما يقول الدكتور المسدّى - ترسّخ الظن بأن الوحدة الثقافية بين أبناء الأمة العربية هى حلم منشود وليست فعلا حاصلا» [ص ٩٠]. فهى إذن الحلم المؤجّل!؟ بينما «كان المفروض - كما يقول - أن تتأسس المنظمة على التسليم بأن الوحدة الثقافية قائمة بين أبناء الشعوب العربية. وهكذا خاصمنا التاريخ ولم نصالحه. وإذن فالمنظمة ترتسم لنفسها مشروع إنجاز ما هو منجز» ![ص ٩٠].

والواقع أن هناك قضية خلافية بالفعل وليس الأمر مجرد اختلاف شكلى. على أن القضية وإن بدت شكلية إلا أنها تخفى - فى تقديرى - مسكوتا عنه لا فى صياغة المنظمة - كما يقول الدكتور المسدّى - بل فى نقد الدكتور المسدّى نفسه للمنظمة.

فالواقع أننا لو قلنا إن الثقافة العربية واحدة وإن تنوعت تجلياتها، أو قلنا إن الثقافة العربية متعددة وسكتنا، فلن تختلف النتيجة. إنها معادلة واحدة فيما أزعم، ذلك أننا مادمنا نتحدث عن ثقافة عربية فهى من حيث إنها كذلك أى عربية فهى ذات سمة قومية واحدة. وهى متنوعة بتنوع تجلياتها كما ذكرنا، وهى متعددة كذلك داخل وحدة انتسابها العربى. وليس ثمة تناقض أو اختلاف بين التعدد والتنوع فى إطار الانتساب العربى. فالتعدد هو عين التنوع بل هما مترادفان مادامًا ينتسبان إلى ثقافة واحدة نصفها بالعربية! ولهذا فعندما تتحدث المنظمة العربية عن العمل على إنجاز مشروع الوحدة الثقافية العربية، فهى لاتعنى إلغاء أو طمس التنوع الثقافى

العربى، أو توحيد الرؤى الثقافية العربية المتعدّدة، وإنما تعنى فيما أتصور، التفاعل والتلاقى والتحاور وتنمية المشترك بين تجلياتها المختلفة والمتعددة الناجمة عن التنوع والتعدد والاختلاف السياسى والاقتصادى والاجتماعى والجغرافى والتاريخى بين أوضاع البلدان العربية.

أما المسكوت عنه - فى الحقيقة - فهو الجذر السياسى القومى فى مفهوم الوحدة العربية نفسها. هل هى وحدة متحققة قائمة بالفعل أو ليست قائمة وإنما هى تحت التكوين ولابد من السعى إلى تكوينها؟ ليس هذا فقط، بل السؤال هو: هل إذا قامت الوحدة العربية إذا لم تكن قائمة بالفعل فهل تقوم بشكل اندماجى أو بشكل فيدرالى أو كونفدرالى يحترم التعدّد والتنوع والاختلاف فى الخصوصيات الوطنية والسمات المحلية لكل بلد عربى فى إطار الوحدة؟ وأزعم أو بالأحرى أستخلص من هذا الخلاف حول الوحدة والتعدد بين الدكتور المسدّى ونصّ المنظمة، إن المسدّى أقرب إلى الرؤية القومية النسقية الأحادية المكتملة! وليسمح لى الاستاذ الكبير المسدّى أن أقوم بتغيير كلمة صغيرة فى فقرة من فقراته التى يعالج بها هذا الموضوع تأكيداً لما أريد قوله. يقول «فلعل مصالحة التاريخ تبدأ بإنجاز النقلة النوعية الحاسمة لأمر الخطاب، والذائدة عنه حُمّى الالتباس: أن ينتقل المشروع الثقافى العربى من الخطاب المتعدد الذى يريد أن يتوحد، إلى الخطاب الواحد بالهوية والمتكاثر بالإنجاز»، فلو وضعنا كلمة [وبالمتعدد] بدلا من كلمة [وبالمتكاثر] لما اختلف طرفا الفقرة، ولثبت أنه ليس ثمة التباس بل تحصيل حاصل! [ولكن لعل الإحساس بالالتباس بين «توحيد المتعدد» و«واحدية الهوية» يصدر عن رؤية أكاد أقول تمامية إطلاقية

مكتملة للحضارة العربية، كما سبق أن أشرنا. ويشفع لى هذا قول الدكتور المسدّى فى فقرة من كتابه عن الحضارات «إن فى تاريخ الحضارات الإنسانية خصوصيات من آثارها أنها تميّز عبْر التاريخ بعضَ تلك الحضارات من بعض (....) وتتفاوت تلك الخصوصيات تبعا لارتباطها بالمضمون الفكرى من خلال الرسالة الروحية، أو بالانجاز التاريخى عبْر تلاحق الحقب (...) والحضارة العربية من حيثُ الخصوصية الثقافية الفارقة أنها - على ما يتراءى لنا - مشروع إنسانى وُلد مكتملا فى مضامينه وغاياته، ولم يكن للتاريخ عليها من وظيفة إلا إنجاز ذلك المشروع على أوجهه المتنوعة (...) ومما لاشك فيه - كما يقول - أن العمل الروحى هو الذى أكسب مشروع الحضارة العربية بعده المتكامل فى المضمون والمتنامى فى الإنجاز» (ص٥١)

أكاد أتوقف عند هذا الحد من قراءتى لبعض قضايا فى كتاب الدكتور المسدّى لولا أن المسدّى شرفنى فى كتابه بطرح وجهة نظر لى حول العولمة فى كتابى «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» ، أركز فيه على سيادة نمط الانتاج الرأسمالى كأساس موضوعى للعولمة، وأن أميّز داخل العولمة بين طبيعتها الموضوعية هذه وطابع العولمة داخلها.

يناقشنى الدكتور المسدّى فى قضية رأس المال قائلا: بتفصيل «**إن رأس المال المتصوَّر متكتّلٌ فى الذهن متوحّد فى الوظيفة، ليس له من علة وجود إلا بضديده، وليس له من فاعلية إجرائية إلا بنقيضه. وانحجاب النقيض إلغاء لنجاعة الفكرة من أساسها. فالمقولة الرأسمالية تنحل بالضرورة إلى مكونها الأول فتنفك الرابطة السيميائية بين الداليْن**

المكوّنيْن. وتتفكك الرابطة الدلالية بين المدْلوليْن التابعيْن وعندئذ يصبح سائغا أن نتحدث عن رأس المال الذى هو رأس المنفعة ورأس المصالح ورأس الربح ورأس الترويج ورأس الاستثمار ورأس الكفاءات، ولهذا كله - يواصل الدكتور المسدّى - يتراءى لنا أن نقض الهيمنة الجديدة لايمكن أن يتم فكريا بنقضْ فكرة رأس المال وإنما تتم مواجهتها من الداخل ببيان انتقاضها طبقا لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقا على وجه الخصوص لقوانين المنافسة وما يستوجبه من أشراط تدور على مشاركة الأرباح ووظائف التضخم المالى، ونواميس تنشيط الاستهلاك إلخ إلخ، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتيْن هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين أموال المستثمرين وخبرات الفنّيين مما لايحول أبدا بين طاقة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الإنسان في الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقاً من دراية عالية وخبرة راقية. ولاشك أن أرفع درجة الاستثمار فى عالم اليوم، هى التى يجتمع فيها المكوّنان: أن يكون صاحب رأس المال هو نفسه صاحب الخبرة التكنولوجية المنجزة» [ص ٣٢٨-٣٢٩].

عذراً لاستعانتى بهذا النص الطويل، ولكنه نص ذو دلالة بالغة الأهمية. ومع تقديرى لوجهة نظر الدكتور المسدّى التى يتضمنها هذا النص، فإنى أراها وجهة نظر أيديولوجية خالصة، غير مستخلصة من أى منهج سيميائى فهى لاتقف عند حدود التفكيك وكشف الخبىء وفضح المسكوت عنه، وإنما تتجاوز هذا كله إلى التقييم والحكم، وهو حكم

تقييمى يحتاج إلى مراجعة. حقا، إن الأشياء تتميز بنقائضها – على أن نقيض الرأسمالية لايزال قائما، ولم ينحجب كما يقول د. المسدّى – ذلك أن تفكك النظام الاشتراكى العالمى. لايعنى زوال هذا النقيض – فى أكثر من مظهر – فى بنية النظام الرأسمالى المعولم نفسه، وخارجه كذلك أو على هامشه، بما يتفاقم فى هذا النظام من صراعات طبقية، ووطنية مع البلاد النامية، فضلا عن استمرار الأحزاب الاشتراكية والشيوعية والدراسات الماركسية المتنامية فى مختلف جامعات العالم، والندوات العلمية، والتى تنادت فى العام الماضى إلى لقاء عالمى علمى فى باريس، فجاءت مئات الوفود والشخصيات والعلماء والمثقفين من أنحاء العالم بتوجهاتهم المختلفة المعارضة جذريا للنظام الرأسمالى المعولم السائد. ولو كان المجال يسمح لأوردتُ نصا لكارل ماركس كتبه عام ١٨٤٨ يكاد يتنبأ فيه بما يحدث اليوم بالتفصيل على المستوى السياسى والاقتصادى والثقافى، ليس فيما أقول ما يعنى تمسكا نصيا أصوليا جامداً، بل مجرد تأكيد بأن الفكر النظرى المناقض لنمط الانتاج الرأسمالى، تنبأ على أساس علمى موضوعى بتطوره الراهن وما يزخر به من متناقضات وصراعات بنيوية حادة، هى فى الحقيقة الجذر الموضوعى لما نشاهده اليوم من توحش وبشاعة وشراسة فى الوضع الرأسمالى فى العالم الراهن. ولهذا فمواجهة هذه العولمة الرأسمالية التى ندينها كما يدينها فى كتابه د. المسدّى نفسه، لاتتحقق بتفكيك الخطابات فحسب، وإنما بالمساهمة فى تفكيك النظام نفسه لتحويل هذه العولمة الشرسة إلى عولمة إنسانية تتحقق فيها الأحلام النبيلة التى يقول بها ويتشوف إليها الدكتور المسدّى. ولهذا أرجو أن يعذرنى الدكتور المسدّى إن قلت له: إن تحليلك وتفكيكك السيميائى

المظهر للرأسمالية – فى هذا النص الذى قدمته – هو فى جوهره تأبيد لها وتحسين لا أكثر!! ولهذا، ففى تقديرى أنه بدون الاستبصار بالجذر الرأسمالى الاحتكارى لهذه العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية لاسبيل إلى مواجهتها وإقامة العولمة المضادة.

وهنا أتساءل أخيرا: أين الضد، وما هى هذه العولمة الضد التى يُعَنْوِنُ بها د. المسدّى كتابه «العولمة والعولمة المضادة» ؟! هل العولمة الضد فى رؤية الدكتور المسدّى وفى كتابه هى الخطاب الثقافى النقدى للعولمة؟ أقول النقدى – وليس النقضى – لبنيتها المفهومية والعملية؟! لنقرأ هذه الفقرة الدالة فى كتاب الدكتور المسدّى: «وبديهى أن الخطاب الثقافى حول العولمة قد احْتلّ فى واقعنا الساحة الذهنية على حساب خطاب العولمة حول الثقافة الذى يظل الحلقة الغائبة فى منتجنا الفكرى الراهن وذلك بحكم افتقار الخطاب العربى – المالى والاقتصادى والسياسى – إلى وعي ثقافى مضاد يقوم مقام الوازع النقدى» [ص ٣٤٠] ثم يضيف الدكتور المسدّى: «هو إذن الوعى بخطاب العولمة المضادة من حيث هو استثمار للخطاب المضاد حول العولمة الذى لايكون فى ذاته بالضرورة خطابا مضاداً لها». [ص ٣٤١].

هل العولمة المضادة إذن محدودة بحدود الخطاب الثقافى النقدى للعولة؟!. وهل أقول: إن المسكوت عنه فى هذا «الكتاب – الخطاب» الذى يسعى لفضح المسكوت عنه فى الخطاب الثقافى عن العولمة عامة، هو البنية الرأسمالية نفسها للعولمة التى هى الأساس الحقيقى لكل شروط وشرور واقع الهيمنة فى عصرنا الراهن؟!

على أن هذا الذى نظنّه مسكوتا عنه، ما أكثر ما نراه مع ذلك يلوح فى أكثر من فقرة فى حديث الدكتور المسدّى الثقافى الخالص فى كتابه. يقول الدكتور المسدّى «إن المثقف العربى إذا ما كان يروم الانسجام التام مع نفسه وكان يحرص على التواؤم الكامل مع فوائضه الفكرية، لم يكن له خيار الاعتصام داخل الجبهة الثقافية لمقاومة العولمة الاقتصادية والأممية السياسية. إنه شرف الإعلان عن ضرورة تحرير الإنسان من استعباد الإنسان: أيا كانت قامة هذا، وأيا كان لون بشرة ذاك. إنها معركة إنسانية كبرى وليست معركة عربية خاصة. وإنها حرب مقاومة سلاحها الفكر والعلم وجنودها كل شرفاء الثقافة الإنسانية» [ص ٣٥٤].

أظن أن هذا النص الموارب يكاد يشفّ عما يخفيه خلف بابه الموارب ويحاول عبثا السكوت عنه!

تمنيت أن أواصل مشاغبتى مع العزيز الدكتور عبد السلام المسدّى، فى مسألة المرأة، والسكان والتطبيع وغيرها من القضايا الأساسية التى تعرض لها فى كتابه، وهى قضايا جديرة بالمناقشة. واكتفى بهذه القراءة السريعة والمجتزأة لهذا الكتاب القيم. فعذراً وشكراً لمفكرنا الكبير المفكر والمناضل [وقد قال بها الدكتور المسدّى فى كتابه] والعالم الألسنى الجليل الدكتور عبد السلام المسدّى وأحر تمنياتى له بإبداع متجدد.

تساؤلات ومواقف

حول الصراع العربى الاسرائيلى:

- ماركس والمسألة اليهودية
- هذا التطبيع مع ما ليس طبيعيا!
- أى ثقافة؟! وأى تطبيع؟!
- عبد الوهاب المسيرى ومدخله النظرى للمسألة اليهودية



ماركس والمسألة اليهودية*

هذه محاولة للتعرف على موقف كارل ماركس من المسألة اليهودية فى ظروفها التاريخية ومسار تطورها. وهى مجرد مدخل تمهيدى لننطلق منها إلى واقعنا الراهن. ولهذا فهى ليست دراسة معزولة عن هموم هذا الواقع.

والواقع أن كتابات ماركس عن اليهودية كتابات محدودة. فهناك كتابه الوحيد «المسألة اليهودية»، وهناك بعض اشارات متناثرة فى بعض رسائله، فضلا عن إشارة عابرة فى كتابه «رأس المال».

وكتابات ماركس عن اليهود، لاتتعلق – فى تقديرى – باليهود كيهود، أى دينيا، بقدر ما تتعلق بعلاقتهم ودورهم فى النشاط التجارى أو ما يسميه بالرأسمالية البدائية التجارية.

والواقع أنه لم يكن على معرفة بأوضاع اليهود فى شرق أوروبا

(*) خلاصة مداخلة فى ندوة حول «الماركسية والدين»

(اليهود البيدش). ولكن عندما بدأت هجرتهم الكبيرة أواخر القرن التاسع عشر إلى أوروبا ادرك فريدريك انجلز - الذى عاش حتى أواخر القرن - معالمهم كظاهرة اجتماعية وخاصة أن أغلب هؤلاء اليهود هاجروا من روسيا وبولنده إلى انجلترا وتحولوا فى البداية إلى طبقة عاملة.

وماركس - كما نعرف - وُلد من أبوين يهوديين، ولكن سرعان ما تحول والده إلى المسيحية. ويبدو أن ذلك مما كان يتيح له ممارسة المحاماة فى المحاكم الروسية آنذاك التى لم يكن مسموحا فيها بالعمل لليهود. ولهذا عمّد ماركس مسيحيا فى سن السادسة. وكان المناخ فى ألمانيا - عندما أصبح شابا - معاديا للدين من ناحية، ولليهود من ناحية أخرى امتداداً لسيادة فكر النهضة العقلانى الإجرائى، فضلا عن كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» ١٨٤١، وخلاصته أن الدين ليس إلا اسقاطا إنسانيا. فالإنسان هو الذى خلق الله وليس العكس. ولهذا لم تكن قضية ماركس مع اليهود قضية دينية كما سوف نرى.

وتبرز هذه القضية على نحو متسق فى كتابه «المسألة اليهودية» الذى صدر عام ١٨٤٤. فهو من كتابات الشباب، وكان ردّاً على كتاب بنفس العنوان لمؤلفه برونو باور صدر عام ١٨٤٣.

ويعبر كتاب برونو باور عن عدائه لليهود من منطلق دينى، من منطلق - كما ذكرنا - التنوير العقلانى الإجرائى الذى كان سائدا فى القرن الثامن عشر. وكان الكتاب يهاجم اليهود لعزلتهم الدينية عن المجتمع فضلا عن سيطرتهم على البورصة التجارية. ولهذا كان باور ينتقد الدعوة إلى اعطائهم المزيد من الحقوق السياسية. ويرى أن قضية توسيع

الحقوق السياسية ليس مطلبا يهوديا فحسب، بل هو مطلب المجتمع فى مجموعه، ولاسبيل إلى تحقيقه إلا بتحول الدولة التى كان يغلب عليها الطابع اللاهوتى المسيحى إلى دولة ديمقراطية مدنية، وبالتالى إلغاء الدين عامة المسيحى واليهودى فى الدولة، وازالة ما بين المسيحية واليهودية من تمايزات لتتحقق دولة العقل، وتزول المنازعات المسيحية – اليهودية فضلا عن زوال العزلة اليهودية داخل المدن والقرى فى احياء مغلقة. وكان باور يرى كذلك أنه لاسبيل للعودة إلى ما يسميه اليهودية الأصلية الصافية الموسوية الا داخل دولة يهودية مستقلة فى أرض كنعان (فلسطين). أما فى ألمانيا فلا سبيل أمامهم إلا إلغاء الدين المسيحى واليهودى على السواء فى الدولة والمجتمع. ولعل إشارته إلى صفاء اليهودية وامكانية تحققها فى أرض كنعان، أن تكون الشرارة الأولى لإقامة دولة يهودية فى فلسطين!

وكتاب كارل ماركس «المسألة اليهودية» بنفس عنوان كتاب باور، هو فى جوهره يرد على هذا **الحل الدينى** للمسألة اليهودية.

يرى ماركس أن المسألة اليهودية لاتحل سياسيا بدولة مدنية ولا بإلغاء الدين وإنما بإدراك البعد الاجتماعى للقضية. وهكذا حوّل ماركس المسألة اليهودية من **مسألة أقلية دينية أو عرقية إلى مسألة تخص الحضارة الغربية والنظام السياسى الاجتماعى عامة**.

كان ماركس يرى أن اليهود يشكلون حلقة مغلقة من الجماعات المالية والتجارية المرتبطة بالنخب الحاكمة، ولهذا فهى **جماعات وسيطة** تعيش بين الفئات الاجتماعية، وليس فى علاقة عضوية داخل نسيج المجتمع، امتداداً بشكل أو بآخر لوضعها فى النظام الاقطاعى ولطبيعة

دورهم التجارى التبادلى. وهى بهذا كانت خارج النشاط الانتاجى الاجتماعى. ولهذا أسماها ماركس «الرأسمالية الشكلية» أو «الهامشية»، واعتبرها جزءا من التخلف الاجتماعى السائد **رغم استفادتها منه**.

لقد لعبت هذه اليهودية التجارية دورا فى نشأة البورجوازية وان لم تدخل فى نسيجها العام، بل ظلت تتحرك بطابعها **التجارى الربوى** بين الأنحاء والمداخل والشقوق المختلفة للمجتمع الجديد وهو فى دور التنامى والتشكّل. ولهذا - كما يقول ماركس - تحقق **جوهر اليهودية**، أى الطابع التجارى القائم على الفردية والأنانية والتطلع إلى الربح فى المجتمع البورجوازى الصاعد. وكما يؤدى الدين إلى اغتراب الانسان، تؤدى كذلك هذه النزعة التجارية الفردية إلى الاغتراب الذى بلغ ذروته فى المجتمع البورجوازى. وهكذا نجح هذا الطابع **اليهودى** فى إبعاد الانسان عن جوهره، جعلت من الإنسان شيئا تجاريا، خاضعا للمتاجرة، وقامت بتسليع كل شيء حتى العلاقات الإنسانية الحميمة. إن جوهر اليهودية - كما يقول - هو المتاجرة وأساسها النفعية العملية والأنانية. فالتبادل هو إله اليهودى الحقيقى. ولهذا فاليهودية - كما يقول ماركس - ليست نسقا دينيا وإنما هى **البورجوازية فى تطورها**. وتأسيسا على هذا المفهوم يرى ماركس أن اليهودية لعبت دوراً فى ظهور الرأسمالية. ونلاحظ هنا أنه يختلف عن رأى ماكس ڤيبر فيما بعد الذى يرى أن المسيحية البروتستانتية هى التى لعبت هذا الدور. ربما نتيجة للجانب العقلانى النسبى للبروتستانتية، وليس جانبها التجارى الأنانى النفعى الخاص الذى يعدّه ماركس هو الأساس فى ظهور البورجوازية.

المهم أن اليهودى عند ماركس هو سيد السوق المالية، وبواسطته أصبح المال قوة عالمية، ولهذا فتاريخ المجتمع البورجوازى هو تاريخ تهويد أوروبا. لقد تحقق الجوهر اليهودى وأصبح **دنيويا فى المجتمع البورجوازى**. ولهذا رأى ماركس – على خلاف باور – أن اليهود غير محتاجين لأن يتحرروا لأنهم متحررون بالفعل بورجوازيا وذلك بهيمنتهم على قيم المنفعة والمتاجرة الأنانية البورجوازية.

ولهذا فالحل الذى يقدمه ماركس للمسألة اليهودية ليس الحل السياسى، أى دمجهم كما يذهب باور فى المجتمع مع إلغاء الدين، أو بدولة يهودية صافية فى أرض كنعان، وإنما يبدأ الحل بإلغاء الطابع الاغترابى للمجتمع. فالمجتمع لايحرر نفسه إلا بتحرره من المتاجرة ومن المال، وبالتالى من **اليهودية الواقعية العادية** وليست يهودية السبت (أى الدين). إن قومية اليهود الوهمية – كما يقول ماركس – هى قومية التاجر، قومية رجل المال. وحين ينجح المجتمع فى إلغاء الجوهر العملى الواقعى لليهودية أى المتاجرة يصبح وجود اليهودية مستحيلا. ولهذا يقول ماركس فى كتابه «المسألة اليهودية» إن تحرير اليهود يعنى تحرير الإنسانية من اليهودية أى من السيطرة المالية، أى أن تحرير الإنسان عند ماركس لايتحقق فى المحيط السياسى فقط كما يذهب باور أو بالتخلص من الدين، وإنما بالتحرر من الظروف الموضوعية والسيطرة المالية التى تسودها أو تؤدى اليها المتاجرة والمبادلة والاستغلال والأنانية. ولايمكن أن يتحقق هذا كذلك إلا بتحرر الدولة نفسها من هذه الظروف نفسها. فتخلص الدولة سياسياً من الدين لايعنى تحررها، لأن التحرر السياسى لايفضى إلى تحرر

كليّ شامل، فالسياسة كما يقول هي – نظريا – فوق قوة المال، ولكنها عمليا سجينته. فالمهم إذن هو السيطرة على الظروف الموضوعية اجتماعيا. إن تحرر الانسان – كما يقول بحسم – لايتحقق إلا عندما يعترف الإنسان بقواه **الذاتية** الخاصة، وينظمها باعتبارها قوى اجتماعية (من الذاتى إلى الاجتماعى) ولايفصل عنه بالتالى السلطة الاجتماعية فى شكل سلطة سياسية.

هذا باختصار شديد مفهوم ماركس للمسألة اليهودية، وهو مفهوم لايتعلق بالدين اليهودى، وإنما بالوظيفة التى ارتبطت باليهودى وهى المتاجرة والكسب الربوى. ولهذا فكلماته الحادة البذيئة أحيانا عن اليهود ليست كما يقال اليوم عنها أنها تعبّر عن **عنصرية** أو عن موقف **لاسامى** معادٍ للسامية، بل هو موقف معاد أساسا للاستغلالية التى كانت متمثّلة فى المسلك التجارى لليهود. ولعلّ هذا هو كذلك جوهر المفهوم الذى يستخلصه من مسرحية تاجر البندقية وشخصية شيلوك فى هذه المسرحية الشكسبيرية.

وأتساءل تساؤلا جديرا بالتأمل: أليست هذه الرؤية الطبقية – أى ليست دينية أو عرقية – لماركس ازاء اليهودية وقوله بتحققها عمليا أى تهويدها للرأسمالية، أو على حد قوله إن اليهودية قد تولدت عن المسيحية، إلا أن اليهودية سيطرت على المسيحية فى تحققها الرأسمالى، وتم بهذا تهويد الرأسمالية، أليست هذه الرؤية الطبقية العملية لليهودية قابلة لأن تعمم فى المرحلة الراهنة لليهودية، بعد أن تحولت بالمفهوم الماركسى هذا إلى صهيونية، وأصبحت الحركة الصهيونية إحدى القوى والدعائم الرئيسية

المسيطرة على النظام الرأسمالى العالمى، اقتصاديا وسياسيا وربما ثقافيا نسبيا؟! لعلى أذكر الآن بشكل عابر الكتاب القديم للرفيق القديم فتحى الرملى «الصهيونية أعلى مراحل الامبريالية»، وأضيف فى النهاية بعض العناصر حول مصير المسألة اليهودية بعد ماركس عند بعض كبار الماركسيين.

فنستطيع أن نتبين عند انجلز موقفين: الموقف الأول لايختلف كثيرا عن موقف ماركس من حيث إن اليهودية هى جزء أساسى من الظاهرة الرأسمالية التجارية. فاليهودى عنده إما تاجر أو مراب؛ ولهذا فاليهودية صفة وصفية مصلحية أكثر منها قومية أو دينية. الا أنه فى كتابه «**ضد دهرنج**» يشن هجوما على نزعة معاداة اليهود. فقد كانت مجاميع صغيرة من اليهود قد هاجروا إلى انجلترا - كما ذكرنا فى البداية - وأصبح الكثير منهم عمالا. وكان ينفى ما يتهم به هؤلاء العمال اليهود بأنهم مسئولون عن تردّى أوضاع الاستغلال الرأسمالى، وكان يفسر الأمر تفسيرا طبقيا. فالحكم على اليهودى إنما هو حكم على وظيفته لا على دينه.

على أن انجلز كان يلوم اليهود على تعلقهم بقومية يراها وهمية. وكانت الحركة الصهيونية قد أخذت تظهر فى الأفق. ويقول انجلز «إن بقايا أمة سحقت فى مجرى التاريخ - كما يقول هيجل - سوف تصبح باستمرار سنداً متعصبا للثورة المضادة حتى اختفائها الأخير».

أما لينين فكما نعرف، خاض معركة ضد «البوند» حزب العمال الإسرائيلى ورفض اعتباره ممثلا للبروليتاريا اليهودية، كما رفض أن يشكلوا بنية مستقلة داخل الحزب البولشفى. وكان يرفض رفضا قاطعا الفكر

الصهيونى الذى كان يعده «فاسداً بشكل مطلق ورجعيا فى جوهره» ونجد أخيرا لكاوتسكى قولا صريحا حول الحركة الصهيونية: «ليس فى فلسطين وإنما فى أوروبا الشرقية سيتم النضال من أجل اليهود المقهورين». وكان يحذر الحركة الصهيونية قائلا: «ان احتلال اليهود لفلسطين سينتهى بنهاية سيطرة الانجليز والفرنسيين للمنطقة».

وفى كتابات تروتسكى نجد نقدا للمحتوى البائس – كما يقول – لبرنامج هرتزل لإقامة دولة قومية. ويرى أن الصهيونية كحركة محكوم عليها بالحرمان من أى حق فى الوجود فى المستقبل. ولكنه – فى الواقع – كان ينظر باهتمام إلى اليسار الصهيونى الذى كان يعده فى معسكر الثورة. وفى عام ١٩٣٤ فى مواجهة الحملة المضادة للسامية فى الاتحاد السوفيتى قال فى حديث له «ان الهدف البعيد للصهيونية غير قابل للتحقق. فوسائلها وهمية. ولكن .. لاشك أن الشروط المادية لوجود اليهود كأمة مستقلة لايمكن أن تتحقق إلا نتيجة لثورة بروليتارية. وكان يرى أن إقامة أرضية لشعب اسرائيل فى فلسطين أو فى أىّ بلد آخر يمكن تحقيقه بهجرة واسعة ولكن الاشتراكية المنتصرة هى وحدها القابلة على حمل هذه الرسالة!

هذه بعض إشارات عامة إلى الموقف الكلاسيكى من اليهود عند بعض الرواد الأوائل للفكر الماركسى على تنوع اجتهاداتهم.

وإذا تأملنا المسألة اليهودية اليوم، فإننا نتبين أن المسألة لم تعد مسألة يهودية، بل مسألة صهيونية أى حركة يهودية مندمجة المصالح مع الرأسمالية العالمية والأمريكية خاصة، وهى حركة استطاعت أن تفرض

وجوداً مجتمعيا مسلحا – بالاستعانة بقوى الرأسمالية العالمية – على الأرض الفلسطينية وأن تطرد شعبها وتزداد كل يوم توسعا وقوة، وتكاد تصبح الترسانة العسكرية والاقتصادية جسر العبور وقلعة الوثوب والهيمنة دفاعا عن مصالح الرأسمالية العالمية فى المنطقة وبخاصة الأمريكية فى مواجهة المشروع النهضوى العربى الذى يهدد هذه المصالح.



هذا التطبيع مع ماليس طبيعيا!

فى تقديرى أن التطبيع الثقافى هو ابن التطبيع السياسى والتطبيع الاقتصادى، وهو فى الوقت نفسه تأسيس ودعامة لهما. بل إن التطبيع فى جانبيه السياسى والاقتصادى يتضمن – موضوعيا – تطبيعاً ثقافياً. فالثقافة لاتتمثل فحسب فى أدب وفن وفكر وعلم بل تتمثل كذلك فى الممارسات والتجليات والمنجزات العملية. ولهذا فالتطبيع فى جانبيه السياسى والاقتصادى الذى يعنى إلغاء الخلافات والاختلافات السياسية وفتح أبواب التعاملات الاقتصادية بيننا وبين اسرائيل، يعبر فى الوقت نفسه عن رؤية ثقافية كذلك، وإن تكن رؤية متخاذلة مستسلمة للأمر الواقع المفروض. فهذه الرؤية تعنى تجاهل استمرار احتلال اسرائيل لأراض عربية، ومواصلتها استغلال وقهر بل محاولة إبادة الشعب الفلسطينى ورفض تنفيذ حتى هذه الاتفاقية الهشة الهزيلة التى وقعتها مؤخرا مع منظمة التحرير الفلسطينية، وهى تعنى التغافل عن أن اسرائيل لاتزال ترفض التوقيع على الاتفاقية الدولية الخاصة بأسلحة الدمار الشامل، وتواصل دعم ترسانتها وسياستها العسكرية العدوانية التوسعية ضد الشعب اللبنانى فضلا عن

الشعب الفلسطيني، وهى تعنى الرضوخ للتحالف الاستراتيجى الأمريكى الاسرائيلى ومخططهما المشترك لاستغلال الوضع المتفكك المتخلف الراهن للبلاد العربية لتوسيع وتعميق سيطرتهما على هذه البلاد، باسم النظام الشرق أوسطى، الذى سيحقق لاسرائيل هيمنتها الاقتصادية إلى جانب تفوقها العسكرى. هذه هى الرؤية الثقافية المتخاذلة التى تعبّر فى الحقيقة عن مصالح بعض الأنظمة والفئات العربية.

إن هذا التطبيع الثقافى مع اسرائيل يعنى إقامة علاقة طبيعية مع إسرائيل، رغم أن علاقة اسرائيل بالأرض والمصالح القومية العربية لاتزال علاقة غير طبيعية وغيْر شرعية!

على أن هذا التطبيع متحقق ومتضمَّن بالفعل فى الممارسات الدبلوماسية والسياسية والاقتصادية الرسمية بين مصر واسرائيل، بل بين اسرائيل وبلاد عربية أخرى فى شكل أو آخر!

ولهذا فإن القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية المصرية التى ترفض التطبيع السياسى والاقتصادى مع اسرائيل إنما يتضمن موقفها هذا بالضرورة رفض التطبيع الثقافى الذى يعدّ تأسيسا وتكريسا لهذا التطبيع السياسى والاقتصادى.

وفى ضوء هذا تبدو مسألة التطبيع عامة أنها ليست مسألة خارجية أى ليست علاقة مع موضوع فى الخارج فحسب. بل هى فى الجوهر تتعلق بالبنية الداخلية للبلاد العربية!

فالتطبيع مع اسرائيل، لايعنى ولاسبيل إلى أن يعنى تبنّى فلسفتها

العنصرية الصهيونية، وبالتالى ثقافتها الاسرائيلية، فضلا عن أن الثقافة الاسرائيلية لاتمثل قيمة ثقافية كبيرة، سواء فى مجال الأدب أو الفن أو الفكر. ولهذا فلا سبيل إلى القول بغزو ثقافى صهيونى كهذا الغزو الثقافى الأمريكى المتمثل فى مسلسلات العنف والجشع الاستهلاكى والقيم النفعية والانتهازية والمغامرات العدوانية المسطحة إلى غير ذلك. فإسرائيل لاتملك ثقافة خاصة متميّزة. بل لعل ثقافتها الصهيونية تتمثل فى كثير من الأحيان فى الأفلام والمسلسلات الأمريكية نفسها. وليس فى أدبها وفنها ما يعبر عن خصوصية إبداعية كبيرة. بل لعلها تسرق أحيانا الفن الفلسطينى فى مجال الرقص الشعبى خاصة وتنسبه إلى نفسها! ولقد ظل الشعب الفلسطينى سواء المحتل منه منذ عام ١٩٤٨، ومنذ عام ١٩٦٧ متمسكا بثقافته العربية، بل نبغ منهم العديد من المبدعين فى الرواية والقصة والشعر برغم هذا الاحتلال الاسرائيلى، وبرغم محاولة اسرائيل طمس الهوية الثقافية الفلسطينية العربية. وإذا كان فى اسرائيل شىء متقدم ثقافيا فهو العلم والتكنولوجيا فى بعض المجالات. ولكن العلم والتكنولوجيا فى اسرائيل هما امتداد مباشر للعلم والتكنولوجيا الغربية دون أى خصوصية إسرائيلية. وخلاصة الأمر أنه ليس للثقافة الاسرائيلية أى قيمة كبيرة يخشى منها على الثقافة العربية ذات التراث التاريخى العريق فى الماضى، وذات الإبداع الراهن فى مجال الأدب والفن والفكر والثقافة عامة. ولهذا فلا خشية من طغيان هذا الذى يسمى بالتطبيع الثقافى الاسرائيلى الصهيونى على ثقافتنا العربية.

على أن الخطر الأكبر من طغيان هذه الثقافة الإسرائيلية الصهيونية،

فضلا عن الثقافة الامبريالية الأمريكية إنما يأتى أساساً من الداخل لا من غزو خارجى..

وفى هذا الصدد قد لا أستطيع أن أضيف هنا أكثر مما سبق أن ذكرته فى ندوة قديمة بتونس فى ابريل عام ١٩٨٢ حول موضوع الغزو الثقافى الصهيونى. وحسبى أن اقتطع بعض فقرات من مداخلتى فى هذه الندوة:

١ – ليست هناك ثقافة يمكن فرضها من الخارج فرضاً، إذا لم تجد فى البنية السياسية والاقتصادية والإيديولوجية الداخلية ما يتيح استقبالها وتقبّلها بل واستنباتها وتوظيفها اجتماعيا. فأثر الثقافة الخارجية لايثمر إلا عبْر الحقل الإيديولوجى السائد المعبر عن البنية السياسية والاقتصادية السائدة. فما كان للفكر الامبريالى الصهيونى أن يكون له صدى مؤثر فى مصر خلال المرحلة الناصرية، لا للمواقف السياسية المعادية للامبريالية والصهيونية خلال هذه المرحلة، وإنما – أساسا – لطبيعة البنية السياسية – الاقتصادية – الاجتماعية التى كانت تنمو وتتجذّر شيئا فشيئا. وكانت تنمو معها وتتجذّر كذلك ثقافة وطنية ديمقراطية معادية للإمبريالية والصهيونية والرجعية عامة. ومع الانقلاب والانتكاس على هذه البنية خلال المرحلة الساداتية أخذت تنمو بنْية سياسية واقتصادية تابعة للإمبريالية وتنتعش معها إيديولوجية رجْعية دعماً للبنْية السياسية والاقتصادية الجديدة، وحقلاً لاسْتنبات واستقبال مفاهيم وقيم الثقافة الصهيونية والامبريالية....

٢ – نتساءل: ما هى هذه الثقافة أو الايديولوجية الصهيونية التى ينبغى أن نتصدّى لها؟ حقا إن للصهيونية إيديولوجيتها المستمدة من

ميثولوجيتها الدينية حول الشعب المختار وأرض الميعاد والاستعلاء العنصرى إلى غير ذلك، على أنه ليست هذه الإيديولوجية أساسا هى التى تمثل خطراً على فكرنا وثقافتنا وايديولوجيتنا عامة، فليس هدف الصهيونية أن يتبنّى الشعب العربى هذه الإيديولوجية الصهيونية، وإنما خطر الايديولوجية الصهيونية على إيديولوجيتنا هو إخفاء هذه الإيديولوجية الصهيونية، هو تغْييبها، فتصبح اسرائيل مجرد دولةٌ، مجاورة يهودية معتَدية، وتصبح معركتنا معها لا معركة ضد استعمار استيطانى يحمل فلسفة قومية شوفينية عنصريّة تعبّر عن الرأسمالية اليهودية الكبيرة المندمجة المصالح مع الرأسمالية الاحتكارية العالمية، وإنما مجرد معركة ضد معتدين يهود!! وإذا كان الأمر كذلك فما أسهل ما نكتشف فى النهاية أن اليهود هم أبناء عمومتنا، وما أسهل أن يكتشف بعضنا فى القرآن ما يدعو إلى المسالمة لمن يجنح للسلم!! [كما حدث بالفعل فى بعض الفتاوى]. والحق أننا لو تأملنا الخطوات التى خطاها السادات منذ زيارة القدس حتى اتفاقيات كامب دافيد لوجدنا وراءها هذه الخطوات الفكرية الايديولوجية التى تتضمن فى جوهرها تغييب الإيديولوجية الصهيونية......

ولهذا فإن الخطر الأساسى على ثقافتنا وإيديولوجيتنا هو فى تغييب حقيقة الإيديولوجية الصهيونية لا فى تبنّيها. والحق أن الذى يقوم بهذا التغْييب ليس الصهاينة، فما أكثر ما يتباهون ويتغنّون بصهيونيتهم، وإنما الذى يفعل ذلك هى الأنظمة العربية الرجعية عبْر صحافتها وايديولوجيتها وكُتّابها ومثقفيها وممارساتها السياسية العملية.......

ولهذا فإن فضح الحقيقة الصهيونية فى غير هوادة وفضح محاولات

تغييبها من جانب القوى الرجعية العربية قضيّة بالغة الأهمية فى التصدّى للثقافة والايديولوجية الصهيونية.

٣- ونتساءل كذلك حول الثقافة الامبريالية: طبعا إن الثقافة الإمبريالية لاتريد أن تجعل منّا امبرياليّين كما أن الثقافة الصهيونية لاتريد أن تجعل منّا صهيونيين، كلاهما يريد أن يجعل من الثقافة العربية ومن الفكر العربى والإيديولوجية العربية، فكرا وثقافة وإيديولوجية هشة تابعة للفكر الامبريالى الصهيونى، وذلك بإشاعة مفاهيم وقيم وأذواق وتصورات تحرْمه العقلانية والاستقلالية والإبداعية الذاتية والحسّ التاريخى والقدرة على السيطرة على واقعه الوطنى وتحقيق ثورته الديمقراطية ووحدته القومية (....) إن إشاعة وتعميم الرؤية الأمريكية للحياة هى جزء أساسى من برنامج المعونات السياسية والاقتصادية للبلدان النامية، فبها تتحقق التبعية الفكرية والثقافية، دعما وتكريساً للتبعية السياسية والاقتصادية. إن سيادة روح الفردية والمغامرة والعصامية المظهرية والنخبوية والبرجماتية والنظرة التجزيئية واللاعقلانية والوضعية واللاتاريخية فضلا عن النزعة الاستهلاكية والانبهار بالمظاهر السطحية والعدوانية هى بعض القيم والمفاهيم التى تقدمها ترسانة الرؤية الأمريكية للحياة عبْر أفلامها وإعلامها وكتبها بل عبر بعض نظرياتها السيكلوجية والاجتماعية على أنها - كما ذكرت فى البند الأول - لاتفرْض فرضا من الخارج فى المحل الأول وانما تستجيب للاحتياجات الإيديولوجية للأبنية السياسية والاقتصادية السائدة فى البلاد العربية [ومختلف بلدان العالم الثالث بل بلدان العالم عامة].

٤- من الصعب أن نتبين التبعية الثقافية والإيديولوجية

(للإيديولوجية والثقافة الصهيونية والامبريالية) بشكل مباشر، والحقيقة أنها ليست تبعية ثقافية وإيديولوجية مباشرة بقدر ما هى تعبير عن الأبنية السياسية والاقتصادية السائدة، أى أنها ايديولوجية الطبقات الرجعية السائدة التى تكرّسها وتدعمها وتعيد انتاجها باستمرار محتفظة فى الوقت نفسه بخصوصية توهم استقلالها وتميّزها الإيديولوجى عن الصهيونية والامبريالية والفكر الغربى عامة (.....) وإذا كانت البورجوازية الأوروبية الكبيرة تلعب لعبة الليبرالية والديمقراطية الشكلية - التى انتزعت منها عبر نضال ديمقراطى طويل وشاق - لإخفاء حقيقة النظام الاستعمارى والاستغلالى والتسلط الطبقى التى تستند إليه، فإن الرجعية العربية على اختلاف وتنوع أشكالها ومستوياتها تلعب أساسا لعبة التعصّب الدينى والتعصب القومى والطائفية، أو بهم جميعا فى كثير من الأحيان لإخفاء التسلط الطبقى والقمع والاستبداد والتبعية ولتمييع الصراعات الاجتماعية والوطنية (.....) ولهذا فإن النضال الفكرى ضدّ التعصب الدينى والتعصب القومى والطائفية وضد الفكر الرجعى عامة ضرورة حاسمة فى التصدى للثقافة الإمبريالية والصهيونية. إن الاستنارة الفكرية والعقلانية الدينية والنهج الديمقراطى الذى يحترم التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة القومية هما سلاحان بغير شك من أسلحة النضال ضد تلك الثقافة الإمبريالية الصهيونية.

٥- على أن الفكر والثقافة لايتجسدان فى ممارسات وسياسات فحسب بل فى أجهزة وأبنية سياسية كذلك. فالفكر الامبريالى يتجسد فى مؤسسات وجامعات وشركات وقواعد عسكرية ومشروعات اقتصادية وبنوك. والصهيونية لاتجسّد فحسب فى مختلف مؤسسات الاقتصاد والثقافة

والإعلام على المستوى العالمى، بل تتجسد كذلك فى دولة سياسية هى اسرائيل. والفكر الرجعى يتجسد كذلك فى سلطة سياسية لدول عربية بعينها تستخدم كل أجهزتها الايديولوجية لدعم وتكريس سلطتها. ولهذا فإن الصراع ضد الثقافة المعادية لثقافتنا الوطنية والديمقراطية العربية يرتبط ارتباطا وثيقا بالصراع السياسى ضد الامبريالية والصهيونية والرجعية العربية..

٦- إن المعركة الثقافية الفعّالة ليست مجرد معركة نُخْبة متعالية بل هى معركة كل الجماهير الشعبية. ولن يتوافر لها النجاح إلا بقدر اتساعها وتعمقها الجماهيريّيْن ومشاركة الجماهير فيها مشاركة وعى وأخذ وعطاء. ولاشك أن الحرص على البعد السياسى للمعركة الثقافية كفيل بتحقيق ذلك.

* * *

النقطة الأخيرة التى نستخلصها من كل ما سبق هى أنه لاسبيل إلى مواجهة حقيقية حاسمة للفكر الامبريالى الصهيونى الرجعى بالاقتصار على برنامج إجرائى، رغم أهمية وضع برنامج إجرائى وأهمية خلق أدواته التنفيذية للمقاومة، وإنما المهم بل الضرورى أن يتم ذلك استخلاصاً من استراتيجية ثقافية ذات رؤية شاملة مستندة إلى استراتيجية سياسية بكل ما يعْنيه هذا الشمول من أبعاد اقتصادية وعسكرية واجتماعية وتعليمية وإعلامية وعلمية وتكنولوجية.

* * *

هذه بعض فقرات من مداخلة مرّ عليها مايقرب من عشرين عاما.

ولعل مضامينها أن تكون متفائلة أكثر مما ينبغى فى ضوء ما تحقق بالفعل طوال هذه السنوات من ممارسات عربية رسمية فى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية إزاء الامبريالية الأمريكية عامة والدولة الاسرائيلية الصهيونية خاصة. فلقد بلغت هذه الممارسات حداً بعيداً من الرضوخ والتدنّى. ولم يعد «الداخل» مجرد حقل لاستنبات قيم «الخارج» استجابةً لبنيته السياسية والاقتصادية فحسب، بل استطاع هذا الخارج الصهيونى والأمريكى أن يحقق اختراقاً مباشراً «داخلنا» وأن يسعى إلى فرض سياساته واستراتيجياته السياسية والعسكرية والاقتصادية والإعلامية والتعليمية والخدماتية المعبرة عن مصالحه المتناقضة مع مصالح شعوبنا العربية، فضلا عن أنماطه الفكرية والثقافية والقيميّة والجمالية والأخلاقية والفردية والنفعية والاستهلاكية التى تتسم بالتسطح والجشع والابتذال، بل إلى إشاعة أزيائه وموضاته وأساليب حياته ومشروباته وأنواع مأكولاته وإعلاناته التى أخذت تتلون بها شوارعنا وإعلامنا وبيوتنا وأذواقنا العربية، بل استطاع أن يصنع **طوابير خامسة** من المبهورين بهذه الأفكار والسياسات والقيم والأذواق، لا بين بعض الأنظمة العربية فحسب التى أخذت تزحف زحفا إلى إلغاء تاريخها وتشويهه بتطبيع علاقاتها – بلا ثمن – مع اسرائيل، أو الاستنجاد بأمريكا – بأثمان باهظة – لحل مشاكلها العربية، وتسليمها خزائن ثرواتها وثروات أجيالها المقبلة. بل امتد الأمر إلى بعض المثقفين الذين أصبحوا أبواقاً ودعاةً للسياسات والأفكار والقيم الصهيونية والأمريكية بل سماسرة لها فى البلاد العربية. إنه الطوفان الصهيونى الأمريكى، الذى أخذ يزحف ويعلو عبر قنوات بعض الأنظمة العربية ساعيا إلى تمزيق أواصر النظام العربى، والهوية العربية، وإلى تهميش الدولة العربية وإضعافها، وتشويه ثقافتنا القومية

العربية، بهدف إخضاع أمتنا العربية وكنوز أرضها لمصالحه الاستغلالية الجشعة. وأصبحت - للأسف - أعلى الأصوات هى تلك التى لاتتحدث بلغة العقل والموضوعية والعلم ومصالح الناس ومشاكلهم الحقيقية، بل لعلها أخذت تفرّق أكثر مما تجمع، وتتمسك بشكل إطلاقى جامد بمفاهيم تنتسب إلى الماضى أكثر مما تستلهم حقائق الواقع الحاضر وتضيء المستقبل وتخطط له. ولعلها بهذا تكاد أن تكون للأسف - رغم البعد الروحى والأخلاقى الشريف لخطابها ولمسلكها الجهادى - أسلحة معكوسة يستفيد منها الخصم الصهيونى والإمبريالى، بل يغذّيها بأساليبه ووسائله الخبيثة المتلوّنة، أكثر من أن تستفيد منها القدرة العربية على التصدّى الواعى الموضوعى لهذا الخصم تحقيقاً لتحررها وتقدمها ووحدتها ونهضتها الشاملة.

ومن أجل هذا كله، فإن بعض المضامين التى جاءت فى الفقرات التى اقتطعتها من مداخلتى القديمة فى تونس عام ١٩٨٢، قد تحتفظ ببعض دلالاتها النضالية، وان كانت تحتاج إلى مزيد من الجهود والطاقات النضالية فى ظل الأوضاع الراهنة. وبرغم أن معركة التصدّى للثقافة الصهيونية والأمريكية لاتزال جزءاً من معركتنا الاستراتيجية الوطنية والقومية والتقدمية والديمقراطية، كما جاء فى بعض تلك الفقرات القديمة، فإن هذا لاينفى ضرورة اتخاذ خطوات **آنيّة عملية مباشرة، ولعل فى مقدمتها مضاعفة الكشف والفضح والدحض للإيديولوجية الصهيونية عامة، والسياسات الأمريكية خاصة فى مجال الإعلام والتعليم والثقافة وفى مختلف الممارسات العسكرية والسياسية والاقتصادية التى تسعى**

لفرضها على بلادنا العربية، فضلا عن التصدّى بحسم لعمليات التطبيع التى تشجعها وتمارسها سرا وعلناً بعض الأنظمة العربية، وبعض أفراد من المثقفين ورجال الأعمال، والسعى إلى تنمية أشكال وصيغ متنوعة من المبادرات والممارسات التى تشارك فى إبداعها وتحقيقها الجماهير الشعبية ومختلف القوى المنتجة والمبدعة العربية، لمقاومة المخططات الاسرائيلية والأمريكية والسياسات العربية الممالئة والمتواطئة معها، فضلا عن شحذ الوعى بقيم العقلانية والديمقراطية والحرية والجسارة والابداع فى تراثنا الثقافى العربى التاريخى والحديث على السواء.

هذه بعض خطوات أولى فى طريق شاق ومجيد ومحتوم علينا، وهو ليس دفاعا وتضامناً ضروريْين مع نضال الشعب الفلسطينى ولحقه المشروع فى إقامة دولته المستقلة على أرضه المغتصبة، بل هو دفاع عن شرف هويتنا القومية والثقافية المتجددة، بل هو دفاع عن مستقبل وجودنا نفسه كأمة عربية فى حضارة عصرنا.



أيُّ ثقافة ؟ .. وأى تطبيع ؟

منذ ما يقرب من خمسة عشر عاما، وربما قبل ذلك، كان المصطلح السائد الذى كان يواجه به المثقفون العرب الثقافة الصهيونية والامبريالية عامة، هو مصطلح «**الغزو الثقافى**». وفى مواجهة هذا المصطلح أو ما يحمله هذا المصطلح من دلالة، انعقد أكثر من مؤتمر أذكر منها مؤتمرين، كان لى شرف المشاركة فيهما. الأول كان مؤتمر وزراء الثقافة العرب الذى انعقد فى دمشق فى الفترة ما بين ٢٦ إلى ٣٠ يونية (حزيران) عام ١٩٨٠، للتصدّى للغزو الثقافى الصهيونى بعد توقيع اتفاقيات كامب دافيد بين مصر واسرائيل، أما المؤتمر الثانى فقد كان ندوة عقدها «مؤتمر الشعب العربى» حول الغزو الثقافى الصهيونى الامبريالى فى تونس فى ابريل ١٩٨٢.

ثم سرعان ما أخذ يخفت شيئا فشيئا مصطلح «الغزو الثقافى» ويرتفع بدلا منه مصطلح «التطبيع الثقافى» بمدلوليْه الإيجابى والسلبى. وكان هذا الانتقال من المصطلح الأول إلى المصطلح الثانى تعبيرا عن تغيير موضوعى

فى طبيعة الموقف من اسرائيل والامبريالية وخاصة الأمريكية. ولهذا لم يكن يعنى هذا مجرد انتقال من مصطلح إلى آخر، بل كان يعنى انتقالاً وتغييرا فى الموقف من اسرائيل. كان مصطلح الغزو الثقافى يتضمن صراعا وطنيا وتناقضا تناحريا بين الثقافة القومية العربية والثقافة الصهيونية والامبريالية المعادية الغازية. ولم يكن المصطلح يحتمل معنى آخر غير هذا المعنى. أما مصطلح «التطبيع الثقافى» فأصبح تعبيراً يتضمن معنيين متناقضين هما: القبول أو الرفض على أن كلا المعنيين «**القبول والرفض**» للتطبيع الثقافى يعدّ تخليا عن مطلق مفهوم الغزو الثقافى العدائى، وخاصة منذ بداية اتساع رقعة التطبيع السياسى – بمختلف مستوياته وحدوده ودلالته – بين مصر واسرائيل ثم بين منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الاسرائيلية ثم بين الأردن والمغرب واسرائيل، فضلا عن مختلف العلاقات التى أخذت تمتد بين بعض البلاد العربية الأخرى واسرائيل بأساليب وطرق مختلفة. وحتى أغلب الرافضين للتطبيع الثقافى مع اسرائيل أخذوا يشرطون رفضهم لهذا التطبيع باستمرار احتلال اسرائيل للأراضى العربية بعد حرب عام ١٩٦٧ ومقاومة اسرائيل إقامة دولة فلسطين المستقلة.

خلاصة الأمر، أن هناك نقلة إيديولوجية واضحة فى الموقف من الثقافة الاسرائيلية أو الصهيونية بالتحديد من مصطلح الغزو الثقافى إلى مصطلح التطبيع بدلالتيه الإيجابية والسلبية. كان المصطلح الأول مصطلحا تحريضيا هجوميا، أما المصطلح الثانى فينقسم إلى موقفين: موقف سلبى تسليمى بالأمر الواقع، وموقف ايجابى ولكنه دفاعى وحمائى فى مواجهة هذا التطبيع الذى يزداد كل يوم وقوعا وامتداداً وتفاقما!

وفى تقديرى أن الفكر العربى تصدّى ولايزال يتصدى للموقف من الثقافة الصهيونية والامبريالية عامة على نحو غير صحيح سواء فى إطار مصطلح الغزو الثقافى أو مصطلح التطبيع. ولقد عبرّت عن رأيى هذا بشكل واضح وتفصيلى فى مشاركتى فى المؤتمر الأول الذى انعقد فى دمشق عام ١٩٨٠، وفى الندوة التى انعقدت فى تونس عام ١٩٨٢ وأخيرا فى مقال فى مجلة «ابداع» المصرية فى يناير عام ١٩٩٥.

وأتساءل اليوم: هل هذه الكلمات القديمة قد فقدت دلالاتها وقيمتها فى إطار ما يتحقق اليوم من تنامى وامتداد عمليات التطبيع بين أكثر من بلد عربية واسرائيل؟ على أن الأمر كما ذكرت فى مقالى سالف الذكر فى مجلة «ابداع» لايقتصر فحسب على هذا التنامى والامتداد لعمليات التطبيع، بل يتمثل كذلك وربما أساسا فى أن «الداخل العربى» لم يعد مجرد حقل استنبات لقيم «الخارج الأمريكى الصهيونى» بل استطاع هذا الخارج الصهيونى والأمريكى أن يحقق اختراقا مباشراً «داخلنا» وأن يسعى إلى فرض سياساته واستراتيجياته السياسية والعسكرية والاقتصادية والإعلامية والتعليمية والخدماتية المعبرة عن مصالحه المتناقضة مع مصالح شعوبنا العربية، فضلا عن فرض أنماطه الفكرية والثقافية والقيمية والجمالية والأخلاقية والفردية والاستهلاكية (...) بل استطاع أن يصنع طوابير خامسة من المبْهورين بهذه الأفكار والسياسات والقيم والأذواق، لا بين بعض الأنظمة العربية فحسب التى أخذت تزحف زحفا إلى إلغاء تاريخها وتشويهه بتطبيع علاقاتها – بلا ثمن – مع اسرائيل (...) بل امتد الأمر إلى بعض المثقفين الذين أصبحوا أبواقاً ودعاةً للسياسات والأفكار والقيم

الصهيونية والأمريكية، بل سماسرة لهما فى البلاد العربية. انه الطوفان الصهيونى الأمريكى الذى أخذ يزحف ويعلو عبر قنوات بعض الأنظمة العربية ساعيا إلى تمزيق أواصر النظام العربى والهوية العربية، وإلى تهميش الدولة العربية وإضعافها وتشويه ثقافتنا القومية العربية بهدف إخضاع امتنا العربية وكنوز أرضها لمصالحه الاستغلالية الجشعة.

هذا هو واقع الشأن العربى المتردّى والمتدنّى اليوم. فاتفاقية أوسلو بين قيادة منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الاسرائيلية، رغم هشاشتها وقصور بنودها عن أن تحقق الحد الأدنى من الحقوق الشرعية للشعب الفلسطينى وقرارات هيئة الأمم المتحدة، لاتزال اسرائيل تماطل فى تحقيق بنودها، بل تحقق فى الممارسة والواقع عكس ما تتضمنه هذه الاتفاقية الهشة من اهداف، سواء بقيامها ببناء مستعمرات يهودية جديدة وتسليحها داخل الضفة الغربية، ودعم علاقات الاتصال والتعاون والتسلح فيما بينها، وباستمرار محاولاتها الإعلامية والعملية والديبلوماسية لتقليص الجانب العربى الشرقى من القدس إلى حد الإزالة، والتمسك بالقدس عاصمة لدولة اسرائيل، فضلا عن التعسف المستمر ضد أصحاب الأرض من الفلسطينيين، واستمرار احتلالها لهضبة الجولان السورية، فى الوقت الذى تستغل فيه شكلية مفاوضات السلام مع الجانب الفلسطينى بوجه خاص لاستعادة مكانتها مع العديد من الدول الافريقية والآسيوية، وتنمية علاقتها – فى الخفاء والعلن – مع بعض البلاد العربية، فى الوقت الذى تواصل فيه دعم ترسانتها العسكرية التقليدية والنووية بفضل المساندة الأمريكية.

على أن القضية ليست قضية تعنّت دولة عدوانية ومتفوقة عسكريا

وتحتل أراضينا العربية، وإنما هى فضلا عن هذا قضية سلطة ذات ايديولوجية عنصرية صهيونية استعلائية توسعية. ولعل ما كشف عنه أخيرا من قيام الجيش الاسرائيلى فى حربى ٥٦ و٦٧ بقتل آلاف الأسرى المصريين مما يفضح الطابع الإجرامى العنصرى غير الإنسانى لهذه الايديولوجية الصهيونية الحاكمة فى اسرائيل، فضلا عن أنها ترتبط بالولايات المتحدة برباط استراتيجى حميم فى مختلف الجوانب العسكرية والاقتصادية والمصلحية عامة. إنها جزء عضوى من المشروع الاستعمارى الاستغلالى الأمريكى فى الشرق الأوسط، منطقة النفط والأموال الطائلة التى لايحسن أصحابها - للأسف - توظيفها لمصلحة شعوبهم. وفضلا عن هذا كله، فإن اسرائيل تسعى لبناء استراتيجية جديدة فى المنطقة تحت اسم «نظام شرق أوسطى» الذى قام بالتنظير له شيمون بيريز، وبدأت تنعقد له اللجان والمؤتمرات وخاصة الاقتصادية لتحقيقه، والذى سيتيح لاسرائيل أن تصبح السلطة المهيمنة اقتصاديا إلى جانب هيمنتها عسكريا على المنطقة لمصلحة الرأسمالية العالمية والأمريكية خاصة. وسيصبح هذا النظام الشرق أوسطى هو البديل الأمريكى الصهيونى ومشروعهما الذى يقوم على تفكك وأنقاض وحدة البلاد العربية ومشروعها القومى التاريخى.

وفى ضوء هذا كله، فإن الدعوة التى ترتفع هذه الأيام لتوسيع آفاق التطبيع الثقافى مع اسرائيل هى فى تقديرى جزء أساسى من السعى لتحقيق هذا المشروع الأمريكى الصهيونى. وعندما أقول توسيع التطبيع الثقافى، فإنما أعنى ما يتضمنه التطبيع السياسى والاقتصادى الذى تحقق بالفعل بين اسرائيل وبعض البلاد العربية من تطبيع ثقافى كذلك. ولكن عندما تبرز

الدعوة إلى التطبيع الثقافى كخطة مستقلة متميزة، فالمقصود منها هو دعم مشروعات التطبيع السياسى والاقتصادى التى تتحقق بالفعل، واستكمال التطبيع العربى الشامل مع الوجود الاسرائيلى رغم مواقف هذا الوجود الاسرائيلى الذى يكشف كل يوم عن استمرار سياسته الصهيونية العنصرية العدوانية التوسعية.

والغريب أن يرتفع الحماس للتعجيل بهذا التطبيع مع اسرائيل، فى الوقت الذى لايزال النظام العربى نفسه يعانى من التفكك والتمزق، وهو النظام الذى هو أحرى أن نسعى بكل طاقاتنا لاستعادة الوحدة الطبيعية السياسية والاقتصادية والثقافية ودعمّها وتطويرها بين بلدانه وشعوبه.

وفى تقديرى أنه لاسبيل لإنجاز تطبيع حقيقى مع اسرائيل إلا إذا تحقق زوال طابعها الصهيونى، أو إذا تحقق تعديل لموازين القوى السياسية والاقتصادية والعسكرية والتكنولوجية لصالح البلاد العربية مما يسهم - بشكل أو بآخر - فى التعجيل بإزالة الطابع الصهيونى لاسرائيل فضلا عن إضعاف وتصفية الهيمنة الأمريكية على البلاد العربية.

وفى تقديرى أن هذا الهدف البعيد ليس يوتوبيا، بل يمكن تحقيقه بمسيرة تاريخية نستفيد فيها من أخطاء ونواقص خبراتنا السابقة وطاقات وامكانيات شعوبنا وأراضينا العربية التى لم تستنفد. ولهذا ينبغى أن نسعى إلى التخطيط الصّحيح لهذه المسيرة بشكل عقلانى متدرج، وأكاد أتصور أربعة محاور أساسية للبدء بهذه المسيرة بشكل قومى جماعى جماهيرى.

أولا: تمسّك مختلف القوى الحية، المثقفة والمنتجة والفاعلة فى

البلاد العربية برفض التطبيع مع اسرائيل سواء على المستوى السياسى أو الاقتصادى أو الثقافى، والنضال الجماعى فى سبيل ذلك بمختلف الوسائل، حتى يتم انسحاب اسرائيل من الأراضى العربية المحتلة، وهضبة الجولان وسحب المستعمرات الاسرائيلية من الضفة الغربية والاعتراف باستقلال القدس الشرقية كجزء من الدولة الفلسطينية المستقلة المعترف بها إلى جانب ضرورة محاكمة مجرمى الحرب من القادة العسكريين الاسرائيليين قتلة الأسرى المصريين فى حربى ٥٦ و٦٧، والالتزام بالاتفاقية الدولية الخاصة بوقف التجارب النووية والقضاء على الأسلحة النووية الموجودة فى الترسانة العسكرية الاسرائيلية.

ثانيا : دعم السلطة الفلسطينية رغم هشاشة وضعها الراهن، بمختلف وسائل الدعم السياسى والاقتصادى والثقافى، وفضح أساليب التعنت الاسرائيلى، وماوراء ذلك التعنت من ايديولوجية صهيونية عنصرية ودعم امريكى..

ثالثا : العمل من أجل تنمية التنسيق والتكامل بين البلاد العربية وخاصة فى المجالات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية المتطورة والانتاج الصناعى والتنمية الشاملة مع مراعاة الملابسات الخاصة لكل بلد عربى.

رابعا : توسيع آفاق الحريات والممارسات الديمقراطية للجماهير العربية حتى تصبح قوة فاعلة فى المجال التنموى من ناحية وفى مجال مواجهة الهيمنة الأمريكية والتعنت والعدوانية الاسرائيلية من ناحية أخرى.

إن هذه المحاور الأربعة ليست جزءا من برنامج للأنظمة العربية، **بل**

هى جزء من برنامج للقوى الحية والمنتجة والمبدعة والمثقفة والفاعلة عامة فى المجتمعات العربية، إنها مهام نضالية لهذه القوى المجتمعية جميعا، للضغط على الأنظمة العربية أو تصويب سياساتها أو دعم مواقفها الصحيحة، أو تطويرها وتجديدها، واستعادة العافية لجسد الأمة العربية، ولهويتها التاريخية التى تتفتح وتتجدد وتنتعش دائما بالعمل والانتاج والنضال والحرية . إنها ليست دعوة إلى قطيعة مع واقع ما يجرى فرضه على واقعنا العربى، بل هى دعوة إلى التعامل معه تعاملا قوميا ايجابيا لوقف التدهور الموضوعى والمعنوى الذى أخذ يرين على أمتنا العربية وإلى السعى إلى استخلاص وحماية الحق العربى عامة والفلسطينى خاصة وتنمية روح الثقة والفاعلية والحيوية وارادة الوحدة فى هويتنا القومية العربية.

عبد الوهاب المسيرى
ومدخله النظرى للمسألة اليهودية

إن هذا العمل الجليل «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» هو بغير شك حدث ثقافى تاريخى كبير، لا بموضوعه فحسب، وإنما بما يتضمّنه كذلك من جهود جماعية جادة وعميقة لاستقصاء وتحليل وتقييم كل الجوانب الفكرية، والسياسية، والاقتصادية، والتاريخية العامة والذاتية، لقضية اليهود واليهودية والصهيونية، استقصاءً وتحليلا وتقييما شاملا، تشارك فى إنجازه كوكبة متميّزة من علمائنا ومفكرينا فى اختصاصاتهم المتنوعة، بإشراف الاستاذ المفكر الدكتور عبد الوهاب المسيرى، وبمشاركته الفكرية والنظرية أساساً، التى لم تجعل من هذه الموسوعة مجرد موسوعة تشخيصية تحليلية لموضوعها الخاص المحدد، وإنما ارتفع بها وخاصة فى جزئها النظرى الأول، فضلا عن تطبيقاتها التفسيرية، إلى مستوى العمل التأسيسى - كما يقول الدكتور المسيرى نفسه فى أكثر من موضع من هذا الجزء الأول. ولهذا نراه يؤكد بأنها ليست مجرد دراسة لحالة، وإنما تطمع أن تتجاوز هذه الحالة وتصبح محاولةً أولية لإعادة تأسيس علومٍ إنسانية بشكل منهجّى. وفى تقديرى أن هذا الجزء النظرى من

الموسوعة، بصرف النظر عن طموحه المشروع إلى تأسيس علوم إنسانية، يشكل رؤيةً فلسفية معرفية متّسقة شاملة لها خصوصيتها الدلالية والمنهجية ومفرداتها الذاتية الخاصة، اتفقنا معها أو اختلفنا.

وفضلا عن هذا، فإن الموسوعة تتميّز ببنية تشكيلية محكمة، بحرصها فى جزئها النظرى الأول، على تحديد مفاهيمها ومصطلحاتها تحديداً واضحا. ثم يتواصل هذا النهْج فى بقية أقسام الكتاب؛ بل تحرص فى جزئها الثامن والأخير، على استعادة وتأكيد هذه المفاهيم والمصطلحات، وهى مصطلحات ومفاهيم لها خصوصيّتها الدلالية المختلفة عن الدلالات المتداولة لمفرداتها، أو هى مصطلحات متحررة من التحيّزات الغربية، والصهيونية مستندة إلى إدراك عربى إسلامى للظواهر، على حد تعبير د.المسيرى. هذا إلى جانب الفهرسة التفصيلية والعامة لموضوعات الموسوعة، وللمشاركين فى كتابتها. إنها بحق إنجاز ثقافى رفيع فى التأليف يضاف إلى النماذج المتعلقة بمناهج البحث التى تتبنّاها الموسوعة والتى تعرض لها المقدمة باستفاضة. ولا أنسى أن أنوّه بالإخراج الذى يضفى على الموسوعة طابعا تراثيا رصينا. ولا أنسى كذلك منذ البداية أن أشكر د.المسيرى على الإشارة الكريمة إلىّ فى موسوعته، وإن اختلفتُ معه فى تفسيره لرأيى.

وأعترف أن قراءتى للجزء النظرى من هذه الموسوعة الذى تبلغ صفحاته مايقرب من اربعمائة صفحة من القطع الكبير، كانت قراءة ناقصة رغم أننى أتممتها. ذلك أن قراءة هذا العمل فى هذا الحجم يقتضى التأمل والتعمق والاستعادة لمزيد من الاستيعاب والاستفادة، فضلا عن ضرورة

متابعة هذه المنهجية النظرية فى الجزء الأول فى بعض تطبيقاتها فى بقية الأجزاء على الموضوع نفسه، وهذا ما لم أتمكن من الوفاء به ولو جزئياً. فالوقت الذى أتيح لى لمجرد القراءة الأولى السريعة قد اتسع بالكاد لهذه القراءة. ولهذا أتطلع إلى أن تكون هذه القراءة الأولى للجزء الأول النظرى للموسوعة تمهيدا لقراءة أخرى، ليكون قد تم استيعابها قراءةً ودراسة، جديدةً بهذا العمل الكبير المسئول.

ولهذا، قد اقتصر فى هذه القراءة الأولى للجزء الأول على تناول نقطة واحدة وإن كنت أراها جوهر الرؤية النظرية والمنهجية للموسوعة، بل ربما لرؤية العالم عامة عن د.المسيرى. إنها فى تقديرى الثنائية الوجودية والمعرفية بين الخالق والمخلوق، التى تنبع منها ثنائية وجودية ومعرفية أخرى هى ثنائية الإنسان والطبيعة. ولهذه الثنائية الأولى مرجعية أساسية هى الإله المفارق للكون بقسميْه الإنسانىّ والطبيعى. على أنه برغم مفارقته فهو يتواجد داخل الإنسان فيما يسمَّى بالبعد الربانى.

وفى مواجهة هذه الرؤية الوجودية والمعرفية تقوم رؤية وجودية ومعرفية أخرى مناقضة لها تماما. إنها رؤية ذات طابع أحادىٌ علمىّ مادى موضوعى طبيعى، تتأسس على التلقّى المباشر، ويذوب فيها الفرق بين الإنسان والطبيعة، ويصبح إنسان هذه الرؤية إنساناً طبيعيا جزءاً أو امتداداً للطبيعة المادية... لا أكثر!

ولكل من هاتين الرؤيتين نموذج تفسيرى للبحث. وتختار الموسوعة النموذج الأول – كما يقول د.المسيرى – لدراسة موضوعها المحدد. كما أن هذا النموذج سوف يتخذه د. المسيرى – كما يقول هو نفسه –

بعد ذلك وكما سبق أن ذكرنا - نموذجا ومنهجا لدراسة مختلف الموضوعات الأخرى ولتأسيس منهج جديد فى العلوم الإنسانية. ويسمّى د.المسيرى هذا النموذج بالنموذج الاجتهادى. ولعل فى هذه الصفة الاجتهادية ما يوحى بدلالة هذا النموذج ومرجعيته! ولهذا كان من المنطقى أن يصبح الجهدُ النظريُّ الأكبر فى هذا الجزء الأول من الموسوعة مركَّزاً على دحض النموذج الثانى، أى النموذج العلمى المادى الطبيعى الذى يكاد يسود أغلب الدراسات والمناهج على حد قول د.المسيرى.

ولهذا قد يكون من الملائم أن نبدأ بالملامح الأساسية لهذا النموذج المادى الطبيعى.

على أن الموسوعة لاتعرض لنا هذا النموذج دفعةً واحدة، أو كتلةً واحدة، برغم أحاديّته، وإنما تعرضه فى أصوله وتجلياته المختلفة وعلى أنحاء مختلفة كذلك، ما أكثر ما تكرّرت طوال هذا الجزء النظرى الأول. فهذا النموذج ينتسبُ أولا إلى «نزعة» جنينية يصوغها د.المسيرى تعبيراً - فى تصوره - عن نزعة أصيلة كامنة فى النفس البشرية. ولهذا سيصبح الكمون مصطلحاً آخر تعبيرا عن هذا النموذج وهذه النزعة، وتتسم هذه النزعة بالتوجّه إلى إزالة المسافة التى تفصل بين الإنسان وما حوله، وبهذا يصبح جزءاً من كل أكبر منه يحتويه، تعبيرا عن الرغبة فى التخلّص من تركيبيّة الذات الإنسانية، ومن الوعى الإنسانى نفسه. أى هى - كما يقول د.المسيرى - نزعة للهروب من الحيّز المركّب إلى عالم أحادىٍّ بلا حدود. وتتخذ هذه النزعة مظاهر مختلفة كالصلابة والسيولة، لا مجال هنا للتفصيل بشأنها. كما تعبّر عن نفسها فى كثير من النماذج المعرفية، لعل

من أهمها نموذج العلمانية الشاملة الذى يمثل انتصاراً للحالة الجنينية. فالإنسان الطبيعي المادى - كما يذهب د.المسيرى - هو تجسّد لهذه الحالة الجنينية التى تسيّد قانونا واحداً «طبيعياً /ماديا» على كل من الإنسان والحيوان والجماد. ولهذا فالإنسان الطبيعى هو الإنسان الذى يدور فى إطار المرجعية الكامنة فى المادة يعيش «بالطبيعة / المادة» و«على الطبيعة / المادة» . وهو إنسان أحادىّ البعد، ولهذا تصدر الفلسفات المادية عن الإيمان بأسبقية «الطبيعة / المادة» على الإنسان. ولهذا كذلك تلغى ثنائية «الانسان / الطبيعة» حتى تسود الواحدية المادية. والعلوم الإنسانية، والنماذج السائدة فيها، تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعى كما يقول د.المسيرى، ولهذا فهى تنظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، وإلى تطور الإنسان الطبيعى مثل تطور الحيوان الطبيعى. فالانسان نتاج أدوات الإنتاج كما يقول انجلز، وهو يتقلّب ويتطور كما يرى داروين خلال الاختيار الطبيعى. وإنسان نيتشه هو إنسان كامل اسماً، ولكنه فى جوهره حيوان كامل خاضع لقوانين التطور الطبيعية. وهو بحسب البيولوجيا ثمرة عملية طبيعية كيمائية. أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها! ويضيف د.المسيرى إلى جانب هذه الصفات للإنسان الطبيعى التى يعرض بعضها على لسان «على عزت بيجوفتش» ، يضيف صفات أخرى هى «إنسان آدم سمث» الاقتصادى الذى تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة فى تحقيق الربح، و«إنسان ماركس» المحكوم بعلاقات الانتاج الذى لايعبر إلا عن مبدأ المنفعة. إنه إنسان لاينتمى إلى حضارة، وإنما ينتمى إلى عالم الاقتصاد العام. وهو لايعرف

الخصوصية ولا الكرامة ولا الأهداف السامية التى تتجاوز الحركة الاقتصادية! وهو «إنسان فرويد» و«بافلوف» و«السلوكيين» الذى تحركه دوافعه الجنسية وغدده وجهازه العصبى، وهو خاضع للحتميات فلا يتجاوز قوانين الحركة!

وفى إطار هذه الرؤية المادية الطبيعية هناك من يرى العقل برؤية مادية خالصة كذلك. فالعقل عندهم كما يقول د.المسيرى جزء لايتجزأ من المادة وهو صفحة تنعكس عليها صور الأشياء، بمعنى أن العقل عقل مادىّ يقوم بإنتاج العالم المادى من خلال مقولات الطبيعة، المادة وحسب، لا من خلال أى مقولات إنسانية. فيرصد الواقع باعتباره كمّاً وأرقاما وسطحا بسيطا خاليا من الأسرار والتفاصيل المتناثرة. وهو مجرد عقلٍ متلقٍ، يتعرف على الوقائع المادية فحسب، ولكنه لايعرف قيمتها. وهو عقل لايملك إلا أن يساوى بين الطبيعة والمادة والانسان. فيمحو ثنائية الإنسان والطبيعة لتسود الواحدية المادية. أى أن العقل المادى يصبح أداة الطبيعة، المادة، فى الهجوم على الإنسان، بدلا من أن يكون رمزاً لانفصاله عنها. هذه العقلانية المادية هى التى تسلحت بها النازية لإبادة الملايين، كما تسلح بها الحكام الإرهابيون الثوريون الذين لايختلفون عن هتلر كما يقول د.المسيرى – مثل روبسبيير وستالين. ويقول د.المسيرى إن بعض مؤرّخى الثورات التى تدور فى إطار النماذج العقلانية المادية، يقولون ان ظهور الكومبيوتر المتألّه مسألة حتمية! كما يشير د.المسيرى إلى تحول العقلانية المادية إلى لا عقلانية مادية كذلك. فلا يتحرر العقل المادى من الأخلاق وحسب وإنما يتحرر كذلك من الكليات والأهداف والغايات والعقل. وإذا كانت العقلانية المادية قد أفرزت فكرَ حركة «الحداثة» –

كما يقول – كما أفرزت «الوضعية المنطقية» و«الكلّ المادى» المتجاوز للإنسان، فقد أفرزت اللاعقلانية المادية كذلك النيتشوية والفينومونولوجية، وهايدجر وما بعد الحداثة.

وفى الفقرات الأخيرة من الجزء الأول النظرى من الموسوعة [فى أواخر الجزء الرابع الخاص بالعلمانية الشاملة] نجد تلخيصا وبلورة لهذه السمات المتنوعة للعلمانية الشاملة فى قول د.المسيرى «ونحن نذهب إلى أن العلمانية (وحدة الوجود المادية والمرجعية المادية الكامنة) هى الإطار المعرفى النهائى للحضارة الغربية الحديثة». ويُبْرز أنه ليس هناك اختلاف بين ظواهرها بل هى مترابطة وتكاد تكون واحدة. فلا سبيل للفصْل – كما يقول د.المسيرى – بين الاشتراكية والرأسمالية مثلا. فكلتاهما مبنية على فكرة ترشيد (أى عقلنة) الاقتصاد وتصفيته من أى مضامين أخلاقية أو إنسانية، أو دينية. ولهذا يوحّد د.المسيرى بين العلمانية الشاملة وبين الامبريالية. فالعلمانية الشاملة هى النظرية والامبريالية هى الممارسة!

ولا مجال لحوار تفصيلى الآن حول هذه الرؤية التفسيرية للمادية والعقلانية. وأرجو أن يتاح ذلك فى المناقشة بعد الانتهاء من هذا العرض.

ولكن حسبى أن أعقّب تعقيباً سريعا بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: هى الطابع الاختزالى الذى يصل إلى حدّ التبخيس بل التشويه لمفهومى المادية والعقلانية إلى جانب مفهوم الموضوعية، وعدم التمييز بين الدلالات المختلفة لكل من المادية والعقلانية والموضوعية، وقصر مفهوم العقلانية على المادية الميكانيكية

من ناحية، وقصر مفهوم العقلانية على العقلانية الإجرائية من ناحية أخرى، فضلا عن تصوير الموضوعية باعتبارها مجرد تلق حسّيّ للواقع الخارجى مجرد من أى نبض إنسانى، وتسطيح المفهوم المادى الجدلى رغم استفادة د.المسيرى منه فى بعض عملياته التفسيرية دون الاشارة إليه. إنه قام بتعريف هذه المفاهيم تعريفا مغلوطا منقوصا مجتزءاً حتى يسهل عليه دحضها، وإدانتها بما ليس فى صميم دلالتها الصحيحة الحقيقية.

أما **الملاحظة الثانية**: فهى أن د.المسيرى يفسر القضايا والمفاهيم الفكرية تفسيرا فوقيا متعاليا مجرداً دون محاولة للغوص فى جذورها وسياقاتها الموضوعية حتى يحسن تفسيرها أو نقدها على نحو موضوعى (وعذرا لهذا الدوْر المنطقى). فالظواهر والمفاهيم الفكرية التى عرض لها بالنقد بل الدحض، ليست ظواهر فى ذاتها، وليست أقانيم مغلقة نهائية، أو معلّقة فى فراغ، وإنما هى تعبير عن أوضاع اقتصادية واجتماعية وتاريخية فى سياقات زاخرة بالتناقضات والصراعات. ولهذا نلاحظ أنه لايكاد يشير إلا إشارات عابرة إلى النمط الرأسمالى السائد والكامن وراء بعض هذه المواقف والتيارات الفكرية التى يدْحَضها، مكتفياً بوصْفها بالامبريالية بدلالة غائمة! ولاشك أن هذه المعالجة الاختزالية التشويهية لهذه المفاهيم، فضلا عن رؤيتها الفوقية التجريدية، قد أتاحت للنموذج الآخر، نموذج ثنائية الخالق والمخلوق، والانسان والطبيعة الذى تتبنّاه الموسوعة، أن يتبوأ بيُسْر صدارة ومركزية المكان الكونىّ، والمكانة القيمية ذات البعد الربّانى!

ويقف هذا النموذج الآخر فى مواجهة النموذج الجنينى المادى الطبيعى السابق ذكره وعرضه، معبرا عن وجود عنصر غير طبيعى داخل

الانسان، لايمكن رده إلى «الطبيعة / المادة»، وتقف ثنائيته فى مواجهة أحادية النموذج المادى الطبيعى. إنها ثنائية الخالق المنزّه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ، ولكنها ثنائية فضفاضة تكاملية، إذ أن الإله مفارق للعالم، إلا أنه لم يهجره، ومن هنا يوجد الحيّز الإنسانى الذى يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسئولية. وينتج من هذه الثنائية الأولية ثنائيات تكاملية عدة أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة التى تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة، وأسبقيته عليها، واستحالة ردّه إليها وتفسيره فى إطارها، لأن الله خلقه وكرّمه واستخلفه فى الأرض. ولايعنى هذا أن الإنسان مركز الكون، فقد وُضع فى مركز الكون. ولايعنى أنه مالك الطبيعة فهو خليفته فيها من قبَل خالقها.

على أنه لاتوجد حتميات مطلقة، ولايوجد شيء فى «نهاية الأمر وفى التحليل الأخير» إلا وجه الله، الذى هو ضامن حرية الإنسان ووعيه بحريته. وتكاد عبارة «فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إلا وجه الله» أن تكون توظيفاً نقديا معكوسا مقصوداً لنفس هذه العبارة فى التفسير المادى الجدلى فى جملة انجلز المشهورة التى تنفى أن يكون الاقتصاد هو العامل الاساسى فى التغيير فهناك عوامل أخرى عديدة، وان يكن الاقتصاد هو العامل الحاسم «فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير». ويعبر د.المسيرى بهذا بشكل محدد فى نقده للنزعة المادية للماركسية فى موضع آخر بقوله «وفى الماركسية تطلّ علينا نقطة الصفر العلمانية فى عبارة «فى التحليل الأخير وفى نهاية الأمر». وفى تقديرى أنه نقد ورفض – فى الحقيقة – للحتمية السببية إلاّ لغيرْ الله. فنموذج – د. المسيرى – الاجتهادى المركّب يدور كذلك فى إطار السببية المركّبة التعددية «حيث لاتؤدى (أ)

حتما إلى (ب) على حد قوله، ولكنها فى معظم الأحيان تؤدى إليها. فهى بسبب عدم تمكننا من كل الواقع وبسبب عدم معرفتنا بكل عناصره، قد تؤدى إلى (ج) [ولكنها بإذن الله تؤدى إلى ب] ص ١٥٩. وقد يكون فى هذا القول ما يعبِّر عن المفهوم العلمى للاحتمالية الموضوعية. إلا أنه فى تقديرى وفى الحقيقة تعبيْر عن الرؤية الخاصة لهذا النموذج الذى – على حد قول د.المسيرى – لايطمح للوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائى والحلول الشاملة والتحكم الامبريالى في الطبيعة [نلاحظ هنا المفهوم الفضفاض للامبريالية]. وهو نموذج يطرح أن المعرفة ممكنة وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة إنسانية وحقيقة غير مطلقة. «لأن المعرفة المطلقة – كما يقول د.المسيرى – تقع خارج نسق التاريخ الإنسانى، وعند الله وحده، وهو المفارق للمادة وإن كان يسبغ عليها المعنى والاتجاه» ص ١٥٩. ويذكرنا هذا بنفى الغزالى فى كتابه تهافت الفلاسفة، للسببية، فالقطنة عند ملامسة النار لها لاتحترق بالنار وإنما عند ملامسة النار لها بإرادة الله تعالى! فهى تحترق عند الملامسة وليس بالملامسة أو نتيجة لها.

ويقول د.المسيرى بنفى علاقة السببية بين الانسان والمادة فى وظائف الدماغ. ففى حديثه عن القدرة التوليدية للعقل وما فيه من عناصر فطرية تتجاوز العالم المادى المباشر [يقصد عقل الانسان وليس دماغه] ينقل عن دعاة النموذج التوليدى أنه لايمكن العثور على خلايا مادية داخل هذا الدماغ يمكن أن نشير إليها بشكل تجريبى ونقول: «هذا هو العنصر التشريحى الذى تتولَّد منه اللغة والأبنية (أى أن الغدة الصنوبرية التى كان

ديكارت يحاول التوصل إليها ليس لها وجود» ص ١٤٤. يقصد هنا نظرية ديكارت فى الفصل بين النفس والجسم، وأن التواصل بينهما يتم عن طريق الغدة الصنوبرية فى الدماغ. ومقولة د.المسيرى فى الحقيقة - تتناقض مع النتائج العلمية فى فسيولوجية الدماغ التى لاتكشف غدّة صنوبرية - كما كان يقول ديكارت - بل مراكز فى المخ يختص كل منها بوظيفة من الوظائف الإدراكية عن طريق الخلايا العصبية أو العصبونات. ولهذا فإن ما ينتهى إليه الدكتور المسيرى يعنى - كما يقول هو نفسه، أن القانون الطبيعى المادى العام - بحسب النموذج الاجتهادى - يسرى على بعض جوانب الإنسان، ولكنه لايسرى عليه فى كلّيته. أى لايوجد قانون عام - بحسب هذا النموذج - بل يعنى كذلك أن المعرفة لاتؤدى بالضرورة إلى تزايد تحكم الإنسان فى الطبيعة والانسان! ولهذا كان طرح مفهوم الاجتهاد كصفة لهذا النموذج، أى أن يحاول الدارس المجتهد الوصول إلى قدر من المعرفة الظاهرة موضع الدراسة يجعلها معقولة إلى حد ما، وربما إلى حد كبير. ولهذا فالاجتهاد يعنى - كما يقول د.المسيرى - رفض الموقف الامبريالى من الواقع الذى يودُّ الإمساك به كلّه. ومن ثمّ، فإن المعرفة التى يُتوصّل إليها - كما يقول - معرفة نسبية لابشكل مطلق بل نسبية لصورة نسبية. (فالكمال - كما يقول - لله وحده. وفوق كل ذى علم عليم، وهو وحده الذى يعلم ما فى الصدور...) وهذا ما يسميه د.المسيرى بالعقلانية أو الموضوعية الاجتهادية فى مقابل العقلانية المادية أو الموضوعية المتلقّية المادية.

ولاشك فى صحة القول بنسبية المعرفة الانسانية - كما يقول

د.المسيرى – مهما وصلنا فيها من نتائج فستظل هناك دائما آفاق مجهولة نسعى دائما لاستكمال معرفتنا بها. ولكن هذه النسبية لاتتناقض – فى تقديرى من الناحية العلمية التجريبية – مع يقينها فى حدود هذه النتائج. ولهذا فهى فى يقينها العملى التجريبى مطلقة رغم نسبيتها فى مجرى البحث العلمى الانسانى المتصل تاريخيا. إن نظرية نيوتن مثلا صحيحة فى قانونها الخاص بالجاذبية، ومطلقة الصحة تجريبياً، فى حدود مجالها الخاص أو ما يسمى بالماكرو فيزيك أى الأجسام ذات الحجم الكبير، ولكنها نسبية فى إطار المسيرة المعرفية العلمية التى قد تصل بنا إلى مطلق معرفى آخر فى مجال آخر هو المايكرو فيزيك أى الأجسام الصغيرة الحجم، وهناك مثلا نظرية النسبية لاينشتاين التى لاتلغى المطلق النيوتنى فى مجاله الخاص رغم نسبيته فى التاريخ العلمى العام وهكذا. وعلى هذا، فإن القطع، بأنه لاسبيل إلى الوصول لمعرفة يقينية، والقول بأنه لايوجد قانون عام، وأنه من الامبريالية محاولة الإمساك بجماع الواقع أو بالقانون العام فى مسألة أو أكثر أو قانون عام فى العلاقات الطبيعية أو الفلكية أو الصحّية أو التجارب الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالى رفض ما يسمّى بالمنهج الموضوعى المادى العلمى الأحادى، فهو أمر لايكاد يفهم فى تقديرى إلا من خلال رؤية دينية لاتجد حقيقة نهائية ثابتة إلا فى الحقيقة الإلهية وحدها. وهى فى الحقيقة رؤية تنفى العلم، بل تنفى القول بالنواميس الطبيعية الثابتة فى الكون، وتنفى بالتالى العقل والعقلانية فضلا عن العلم. وهى على أية حال رؤية دينية تكاد – كما رأينا – لاتجد فى العلمانية والعلمنة – بمفهوم محدود ضيق لهما – إلا جانبا جامداً سلبيا متناقضا مع إنسانية الانسان. وهى فى هذا تخلط بين حقيقة العلمانية والعلمنة، والتوظيف الأداتى،

الإجرائى المصلحى النفعى الاستغلالى لها. لأنها رؤية تكتفى بالظواهر الخارجية العلوية ولاتتعمق الجذور والسياقات الاجتماعية والتاريخية كما سبق أن ذكرت من قبل. واكتفى بذكر نموذج واحد فى ختام مناقشتنا للنموذج الاجتهادى. تقدّم الموسوعة دراسة قيمة بحق، حول من تسميهم بالجماعة الوظيفية. وترى أن المجتمعات العلمانية هى التى تحول الانسان إلى ما يشبه عضو الجماعة الوظيفية. فهو إنسان متحوْسِل، [تحول إلى مجرد وسيلة أو أداة] منعزل لا وطن له، إنسان ذو بعد واحد متمركز حول نفسه، وتحول إلى مادة متسلّعة أى تحول إلى سلعة. وهى نفس النتيجة – فى الحقيقة – التى يصل إليها الفكر الاشتراكى العلمى إزاء مصير الإنسان فى المجتمعات الرأسمالية الاستغلالية، ولكنه لايردّها إلى العلمانية وإنما إلى النمط الإنتاجى الرأسمالى لهذه المجتمعات. وما أردت أن أقف عند هذه الملاحظة العابرة، وإنما انتقل منها إلى أن الموسوعة فى صفحتها قبل الأخيرة من هذا الجزء الأول، تقدم نموذجا لهذه الظاهرة وتسعى لتفسيرها فتقول:

«فى البلاد العربية الخليجية مسافة بين سكان الخليج والمتعاقدين العرب الذين يُعَدّون جماعةً وظيفية. ولهذا يحرص سكان الخليج على الزىّ العربى التقليدى. أما المتعاقدون – أى الجماعات الوظيفية فيحتفظون بملابسهم، بالزى الغربى مثلا أو الزى المحلّى الخاص بكل جماعة منهم، أى الاحتفاظ بالمسافة بين الطرفيْن، أى بين سكان الخليج والمتعاقدين. ثم يلاحظ – كما يقول د.المسيرى – أن المسافة فى المملكة العربية السعودية أقل حدة بسبب إقامة الصلوات فى مواقيتها، إذ يفرض هذا جوّاً من التراحم والتساوى بين الجميع... هذا على عكس الوضع فى الكويت

حيث تأخذ عملية العزل شكلا أكثر حدة وضراوة بسبب تصاعد معدّلات العلمنة فى المجتمع..!! ص ٣٩٣.

وفى فقرة سابقة يتّخذ د.المسيرى النموذج الاجتهادى الفضفاض غير العضوى لتفسير ظاهرة الانتفاضة واستخدام سلاح الحجارة. وهى فقرة بالغة الغنى والذكاء فى الحقيقة. ولكنها تكاد بحسب هذا النموذج – نموذج الفضفضة – أن تكرّس أسلوب حجارة الانتفاضة كأسلوب مثالى للمقاومة تدعو لتعميمه، مع أن هناك نموذجا آخر فى الجنوب اللبنانى ربما كان من المتوقع أن تنمو إليه المقاومة الفلسطينية لو لم تجهض من الداخل والخارج!! على أن هذه النظرة النموذجية الفضفاضة التى طبّقها الدكتور المسيرى على مسألة الانتفاضة يتخذها منهجاً عاما يكاد أن يكون بديلا أو فى مواجهة المنهج العلمى عامة، لا فى سلاح الحجارة فحسب وإنما كأسلوب للحياة فى إطار الانتفاضة. وأخشى أن تكون كذلك كأسلوب عام للحياة فى مواجهة ومناقضة النموذج الموضوعى المادى الغربى! فالانتفاضة – كما يقول د.المسيرى – «كانت شكلا من أشكال العودة عن الحداثة demodernization وبعث أشكال تقليدية من التكامل الاجتماعى والانتاجى (الأسرة، كوحدة أساسية، الزراعة التقليدية، المخبز الريفى، العودة لشجرة الزيتون كمصدر للحياة وللرموز) ليزداد التكامل الفضفاض والتراحم فى المجتمع».

والواقع أننى عندما قرأت هذا النص، تذكرت فجأة كتاب الصحفى الأمريكى توماس فريدمان وكتابه «شجرة الزيتون والسيارة ليكساس». الشجرة رمز للتمسك بالتقاليد ما قبل الحداثية، والسيارة اليابانية رمز للاسراع تقنياً

نحو المستقبل. وبصرف النظر عن دلالة استخدام فريدمان لهذا النموذج، فلاشك أن الاشكال التقليدية من التكامل الاجتماعى والانتاج وسائل ضرورية فى مواجهة عدوان مسلح بأشد الأسلحة التكنولوجية فتكا. ولكنى خشيت أن تكون شجرة الزيتون هى المعادل الموضوعى لنموذج التكامل الفضفاض غير العضوى الذى يواجه د.المسيرى به النموذج العلمى الموضوعى المادى الامبريالى على حد تعبيره، فى انتفاضتنا النهضوية العربية المأمولة!

أقول أخيرا - بصراحة، وبغير تواضع كاذب، إنه لا قيمة لما قدّمته من ملاحظات نقدية إذا لم تتأكد سلامتها وصحتها بمراجعتها فى التطبيقات التى تزخر بها الأجزاء السبعة التالية لهذه الموسوعة.

على أنى أقول كذلك بصراحة كاملة رأيا لاتسمح لى الأمانة العلمية والعقلية والأخلاقية أن أخفيه، هو أنى أكاد أتبيّن فى هذه المقدمة النظرية التى يتضمنها الجزء الأول من هذه الموسوعة، وبصرف النظر عن موضوعها الخاص باليهود واليهودية والصهيونية، أنها أضخم وأعمق جهد فكرى اطّلعت عليه فى المحاولات المبذولة التى تسعى لتأسيس ما يطلق عليه مشروع «أسلمة المعرفة» فى كل فروعها. ففى الولايات المتحدة مؤسسة مكرسة لهذه الغاية لها فروعها وأنشطتها فى أنحاء العالم الاسلامى خاصة، يقوم عليها بعض الباحثين الإسلاميين عربا وغير عرب، يصدرون بعض الكتب والدراسات. وهذا حق لكل من هو مقتنع بهذا المشروع.

على أنى أختلف مع هذا المشروع ومع ما يُبذل فيه من جهود.

وأرى أنه لايقدم خيرا لا للاسلام ولا للمعرفة بل أخشى أن يكون مدخلا لأسلمة السلطة. فالمعرفة سلطة. ولهذا حديث آخر.

على أن اختلافى هذا، لايقلل ما سبق أن أكدته فى بداية كلمتى من القيمة الفكرية الرفيعة لهذه الموسوعة التى تعد بحق حدثا ثقافيا كبيرا، سوف يعمق الحوار الفكرى الموضوعى الخلاق فى حياتنا الثقافية المعاصرة، كما أنه لايقلل من تقديرى العميق للجهود الجماعية التى بذلت لإنجازها بتوجيه ومشاركة عميقة ومتفانية للمفكر الدكتور عبد الوهاب المسيرى.

تساؤلات ومواقف

حول الإسلام السياسى:

- الإسلام السياسى والسلطة
- حتى لايصبح التكفير غطاء للتجميد والتجهيل
- مستقبل الثقافة فى مصر والمدّ الأصولى
- أسئلة وإجابات حول الإسلام السياسى وظاهرة العنف
- محمد عمارة بين فقه التكفير وفقه الاجتهاد بالرأى



الإسلام السياسى والسلطة*

رد على الاستاذ فهمى هويدى

ليس هناك ما هو أخطر على الحوار الفكرى فى بلادنا، من محاولات المراوغة والتستّر والتقيّة وأنصاف الحقائق والخطاب المزدوج، وخاصة إذا كان الحوار يتعلق بحركة فكرية سياسية فى وزن حركة الإسلام السياسى. ولاشك أن هناك مدارس وتجليات مختلفة لهذه الحركة فى مناهج العمل وأساليبه، بل يرقى الاختلاف كذلك إلى بعض الرؤى النظرية والأهداف العملية. ولهذا فهناك ما نطلق عليه فى هذه الحركة اسم التيار المعتدل وما نطلق عليه اسم التيار المتعصب ومانطلق عليه اسم التيار الإرهابى. على أنه برغم هذا التنوع والاختلاف، فهناك – فى حدود معرفتى – موقف يكاد يوحد هذه التيارات جميعا هو الموقف من السلطة، فهى جميعا تدعو إلى السلطة الدينية، ولاتكتفى بالقول بتطبيق الشريعة الاسلامية أو باستلهامها، بل تدعو دعوة صريحة جهيرة إلى أسلمة السلطة، وأسلمة المجتمع فى مختلف ممارساته وأساليب حياته، بل لعل بعضها يمتد بهذا إلى محاولة أسلمة المعرفة والعلوم كذلك، لا الاجتماعية

(*) الاهرام – ١٩٩٢/١٢/٩.

والانسانية منها فحسب، بل والعلوم الدقيقة كذلك كالعلوم الطبيعية. والأسلمة لاتعنى أن يصبح النص الدينى من قرآن وحديث بذاته مرجعا وحيدا للسلطة والمجتمع والعلم. إذ ليس هناك سبيل مباشر لذلك، وإنما يتحقق ذلك بقراءة النص وتفهمه وتفسيره. وهكذا تصبح القراءة الخاصة التى تقوم بها هذه الجماعة التى تسيّس الإسلام وتؤسلم السياسة هى المرجع الذى يحتكر تطبيق الاسلام. ولما كان النصّ الدينى نصا مقدسا، تنتقل القداسة بالضرورة من النص إلى هذه الجماعة فى السلطة. فتصبح كلمة السلطة -- سلطتهم -- هى الكلمة المعبرة عن الكلمة المقدسة، وتصبح إرادة السلطة -- إرادتهم -- هى الإرادة المعبرة عن الإرادة الإلهية. وهكذا يعودون بنا إلى العصور الوسطى الاسلامية وغير الاسلامية حينما كان الحاكم يُعدّ نفسه ظل الله على الأرض والمنفّذ لكلمته، وهكذا يسود التسلط والاستبداد والجمود الفكرى وتنعدم الديمقراطية باسم الدين.

حقا، إن المواقف تختلف فى حركة الاسلام السياسى حول منهج تحقيق ذلك. فهناك من يذهب إلى تكفير السلطة والمجتمع القائمين وضرورة فرض السلطة الاسلامية والمجتمع الاسلامى بالعنف المسلح، كما تذهب جماعات التكفير والهجرة والجهاد والجماعات الاسلامية عامة التى خرجت من معطف سيد قطب. وهناك من يذهب إلى استخدام التقيّة والموقف المزدوج الذى يسعى إلى كسب المواقع والأنصار بالدعوة وممالأة السلطان فى الظاهر، والاستعداد فى السر للسيطرة على السلطة بالعنف المسلح. ولعل هذا كان هو التخطيط السائد فى مرحلة قيادة الشيخ حسن البنا لهذه الحركة. وهناك حاليا من يسعون إلى التغلغل فى المؤسسات الاجتماعية، بل والمؤسسات السلطوية، تمهيدا للاستيلاء على

السلطة بشكل ديمقراطى متدرج أو قد يتحول إلى عنف مسلح إذا توافرت الشروط الاجتماعية. ولهذا قد يذهب بعض مفكريهم إلى الدعوة إلى احترام التعددية وتداول السلطة واحترام الإرادة الشعبية فى سعيهم للسلطة، مستفيدين بما يسود الأوضاع الاجتماعية الراهنة من تحديث مظهرى استفزازى وتفاقم ظواهر الفقر والتخلف والتبعية. على أن الهدف النهائى على اختلاف المناهج والأساليب هو إقامة السلطة الدينية.

غيْر أنه خارج جماعة الإسلام السياسى بتفريعاتها المختلفة، هناك جماعة من كبار علماء الإسلام ومفكريه، ممن يختلفون اختلافا كاملا مع هذا الاتجاه فى جملته، ويرون أن الإسلام لايعرف السلطة الدينية، ولايقول بها. ولعل من أبرز هؤلاء الشيخ محمد عبده والشيخ على عبد الرازق والاستاذ خالد محمد خالد فى كتاباته الأولى، والدكتور محمد خلف الله وغيرهم. على أن هؤلاء العلماء الأجلاء مع رفضهم للقول بالسلطة الدينية، يقولون بضرورة استلهام الشريعة الاسلامية وتطبيقها مع الحرص على مراعاة المصالح العامة وفق ما تفرضه الأوضاع والوقائع التاريخية والاجتماعية المتجددة.

ومنذ بضعة أسابيع، ألقيت محاضرة فى إحدى الروابط التعليمية حول «أزمة الفكر العربى المعاصر» تعرضت فيها لمختلف التيارات الفكرية الراهنة ولما يقدمونه من حلول لأزمة واقعنا العربى. وكان من بين التيارات التى تعرضت لها تيار الاسلام السياسى، وما يقدمه من حلول لأزمة الواقع المصرى والعربى. وتساءلت: «هل الحل كما تدعو حركة الاسلام السياسى بتفريعاتها المختلفة هو بالسلطة الدينية؟» وقلت بالحرف الواحد:

«إن السلطة الدينية فى تقديرى وبوضوح وصراحة كاملين تعنى انقسام المجتمع وتخلّفه لا وحدته وتقدمه، تعنى الاستبداد والجمود الفكرى على حساب العقلانية والاستنارة والديمقراطية». وأضفت إلى ذلك قائلا: «ليس هذا إقلالا من قيمة الدين أو من دوره فى المجتمع أو فى قلوب الناس وضمائرهم وعقائدهم وحياتهم ومجتمعهم، فالدين جانب أساسى عزيز من تراثنا الثقافى والقومى والاجتماعى والشعبى، وهو بعد أساسى من أبعاد هويتنا ذاتها، وهو مصدر إلهام واستلهام خلقى وسلوكى وتشريعى بغير شك. ولكن السلطة الدينية شيء آخر». وأضفت كذلك: «وما أكثر الأمثلة من حولنا التى جعلت من سلطتها الدينية أداة للقمع والاستبداد والجمود والتخلف وإلغاء حق التعددية والاختلاف والابداع والتجديد». وفى موضع آخر من المحاضرة، كان يتعلق بالثقافة والديمقراطية أشرت إلى ضرورة «العمل على إزالة كل الأسباب التى تعوق حرية الاطلاع والنشر والتعبير واطلاق حرية الحوار الاجتماعى والفكرى فى المجتمع بين مختلف التيارات الفكرية والعقلانية والعلمية والوضعية والقومية والدينية وتنمية ما هو مشترك بينها جميعا لمصلحة التقدم الاجتماعى».

ولقد أسعدنى أن يكون بين الحضور المفكر الاسلامى فهمى هويدى. وتطلعت إلى حوار صريح حول القضايا المطروحة. ولقد احترمت مداخلته الدمثة التى قصرها على الاختلاف معى حول حركة الاسلام السياسى، وإن أدهشنى أنه نفى تماما أن هذه الحركة تدعو إلى السلطة الدينية! وكان دليله فيما قال هو رأى الشيخ محمد عبده! وأذكر أننى فى ردّى عليه قلت فى البداية إننا أحوج ما نكون إلى حوار يقوم على

المصارحة بهدف الوصول إلى الحقيقة. ثم أكدت أننى لا أتحدث عن الإسلام، وإنما أتحدث عن حركة سياسية تتخذ من قراءة خاصة للإسلام منطلقا لحركتها السياسية. فالاختلاف مع هذه القراءة الخاصة وليس حول الإسلام. وقلت له إننى أعرف أن العديد من مفكرى حركة الاسلام السياسى يرفضون رأى الشيخ محمد عبده ورأى الشيخ على عبد الرازق. فضلا عن أن الطابع السياسى نفسه لهذه الحركة يعنى أنها تتطلع إلى السلطة باسم الدين. وبالتالى فإن السلطة التى سوف تقيمها إذا تحقق لها ذلك، ستكون سلطة دينية، وذكرت له أسماء دول بعينها تقيم هذه السلطة الدينية مثل ايران بوجه خاص، فضلا عن المحاولة الجزائرية التى أجهضت. ثم أشرت إلى كتابات سيد قطب وكتابات الجماعات الاسلامية المختلفة بل إن مجرد رفع شعار «الاسلام هو الحل»، فضلا عن النشاط السياسى الذى تمارسه الجماعات الاسلامية فى مصر وفى بلاد عربية أخرى وما يتسم به من سلوك إرهابى يصل إلى حد إصدار الفتاوى بالشنق والقتل إلى غير ذلك، إنها جميعا مظاهر لحركات تسعى إلى السلطة.

وليس هنا مجال لذكر العديد من تفاصيل أخرى حول الفقه الاسلامى واجتهاداته المختلفة. على أنى حرصت على القول بأنه اذا كان الأمر ليس سعيا إلى اقامة سلطة دينية، وإنما مجرد دعوة إلى تطبيق الشريعة، فلعل الدكتور السنهورى قد قام بتحقيق هذا فى جانب كبير من تشريعنا المصرى، فضلا عن أنى أعرف أن لجنة فى مجلس الشعب قد تشكلت لهذا الغرض، وبعد أن قامت بدراسة مختلف التشريعات المصرية، لم تجد فيها ما يناقض الشريعة. واذكر الآن اننى سمعت هذا من الدكتور يحيى

الجمل فى إحدى الندوات. ولقد أسعدنى الاستاذ فهمى هويدى وهو يغادرنى بتأكيده على ضرورة مواصلة الحوار فيما بيننا. ولهذا ماكان أشد دهشتى مرة أخرى عندما قرأت فى كلمته فى الأهرام يوم الثلاثاء التالى، إشارته إلى محاضرتى - دون أن يذكر اسمى - ربّما حتى لايفرض علىّ ضرورة الرد - وإن جاءت اشارته بعيدة للأسف عن جوهر مادار بيننا من حوار بل مجتزأة وموجهة إلى غير ما قصدت اليه. فلم يكن حوارنا كما يقول فى مقاله «حول الاسلام الذى انزله الله» ولم «أسقط - كما يقول كذلك - ماقاله الله ورسوله وكل ما بسطه الأولون والآخرون من أهل العلم والنظر» ولم يقتصر ردّى عليه بأننى أتلقى - كما يقول - «خطابات من بعض الشباب ونشرات من جماعات سرية تتبنى فكر التعصب والجمود والارهاب» ولم يكن مصدرى فى الرد عليه كذلك كما يقول «سوى عبارات مكتوبة على اللافتات والجدران وتصرف آحاد أو جماعات تصيدتها من عواصم العالم العربى»!، لا ياسيد، لم يكن هذا هو حوارنا، ولم تكن هذه فحسب هى مصادرى. كان حوارنا الذى لايزال معلقا حول دعوة حركة الاسلام السياسى إلى السلطة الدينية، وكانت مصادرى هى مفاهيم نظرية لقيادات عديدة لعل من ابرزها كتابات لسيد قطب ولغيره أنت تعرفها وممارسات عملية لجماعات ولأحزاب تسعى للوصول إلى السلطة، ولجماعات حققت بالفعل سلطتها الدينية نعرفها جميعا؛ ولم تكن مصادرى مجرد آحاد أو لافتات على الجدران أو إعلام إسلامى يختزل الواقع فى ظواهر جزئية.

مرةً أخيرة، أقول للسيد فهمى هويدى ما قلته له فى المحاضرة: ما أحوجنا إلى حوار موضوعى صريح إذا كانت الحقيقة هى هدفنا بالفعل.

حتى لايصبح التكفير غطاء للتجميد والتجهيل والصراعات المجدبة..

قال لى فى اتصال هاتفى دون أن يعرّفنى باسمه: هل أنت صاحب كتاب عن الصدفة؟ قلت له: نعم، لى كتاب بعنوان «فلسفة المصادفة». قال: تقصد الصدفة. قلت: ما ذكرته لك هو عنوان الكتاب. قال: أنا أبحث عنه فلا أجده. وللوهلة الأولى أسعدنى سؤاله. إنه اهتمام بكتاب هو عندى أعزّ ما كتبت. وهو كتاب لم يحظ باهتمام يذكر مدحا أو قدحا. إلا أن المتحدث المجهول لم يلبث أن قال لى: لقد قرأ هذا الكتاب صديق لى وأخبرنى أنك تذهب فيه إلى القول بأن الكون والإنسان قد وُجدا بالصدفة، لم يخلقهما الخالق! فقلت له بهدوء: هذا ليس موضوع الكتاب. وإنما الكتاب دراسة فى فلسفة العلوم تعرض لقانون من قوانين الفيزياء الحديثة هو قانون عدم اليقين. قال: إذن فالكتاب يذهب إلى القول بانعدام اليقين، فإذا قلنا إن هناك خالقا للكون، قيل لنا فما الذى خلق هذا الخالق وهكذا. لايقين إذن؟! فأخذت بهدوء كذلك أوضح له أن المسألة فى الكتاب لاتتعلق باليقين أو عدم اليقين بالمعنى الدينى، وإنما تتعلق بحدود السيطرة على علاقة معينة فى سرعة وموضع الالكترون فى البنية الداخلية للذرة.

وداخلنى شىء من الحزن وخيبة الأمل. على أنى من الحديث الذى طال بعض الوقت أدركت سلامة نيّة السائل، وربما سلامة نيّة صاحبه الذى فسر الكتاب تفسيرا دينيا خالصا. وعندما عدت إلى نفسى أخذ يتأكد لى أن هناك مناخاً فكريا عاما قد أخذ يشيع فى حياتنا الاجتماعية الراهنة، يغلب عليه الطابع الدينى فى تفسير وتقييم كل حقيقة وكل موقف، وأن الأمر لم يعد يقتصر على أتباع الاتجاه الأصولى الإسلامى السياسى سواء فى حركة الإخوان المسلمين أو فى الجماعات الدينية.

ولاشك أن الموقف الأخير من كتابات الدكتور نصر حامد أبو زيد وحرمانه من حقه فى الترقية إلى مرتبة الاستاذية، واتهامه بالكفر هو تعبير عن هذا. ذلك أن إدانة هذه الكتابات بالكفر لم تقتصر على من ينتسبون إلى هذا الاتجاه الأصولى الإسلامى، أو على بعض الصحفيين الذين يختلفون مع هذا الاتجاه وإن كانوا يعادون الفكر العلمىّ عامة، وإنما امتدت كذلك إلى أساتذة الجامعة ممن سبق لبعضهم أن امتدح هذه الكتابات ووقّع باسمه تقديرا وتقييما لما تتضمنه هذه الكتابات من إنجاز علمى جاد! المسألة إذن هى مناخ عام أخذ يسود...

ما أخوض هنا فى تفاصيل هذه القضية، وإنما اكتفى بالقول بأن كتابات الدكتور نصر هى امتداد خلاّق لأفضل ما فى تراثنا العربى الاسلامى من اجتهادات فى مناهج التفسير والتأويل للنصّ الدينى. وأقصى ما يمكن أن نقوله فى هذه الكتابات هو عكس ما قاله المهمّش الأشعرىّ على المتن فى تفسير الزمخشرى لآية من آيات القرآن الكريم: «لقد سقط من منصة النص إلى حضيض التأويل». فلاشك أن هذا السقوط الذى اتُّهم

به الزمخشرى هو فى الحقيقة ارتفاع بالنص من حدود حرْفيته إلى آفاق دلالية عليا، وهذه هى مساهمته الفكرية الجليلة والعميقة فى تفسير القرآن. وكذلك الأمر بالنسبة لكتابات الدكتور نصر فى التأويل والتفسير. إنها فى الحقيقة جهود علمية جادة لم تذهب إلى القول - كما يزعم الزاعمون - بالتحرر المطلق من سلطة النص الدينى، وإنما إلى القول بضرورة التحرر من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفى ضوء ما يتحقق من تطور وتغير فى الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير. إنها مبادرة فى تجديد مناهج التفسير والتأويل تجديدا علميا عقلانيا. وهى كما سبق أن ذكرت امتداد لأفضل وأنضج ما فى تراثنا العربى الاسلامى من اجتهادات فكرية. ولو أخذنا بما يقول به المتّهمون للدكتور نصر أبو زيد بالكفر لما كان هناك جاليليو وبرونو وابن سيناً وابن رشد وغيرهم من أئمة التجديد الفكرى ولما كان هناك تقدم علمى أو اجتماعى. والحق أن الرافضين للتجديد فى مناهج التأويل والتفسير هم الحريصون على تجميد حركة الحياة والمجتمع والحضارة، إن لم يكن جرّها إلى الوراء. ذلك أن ثبات الواقع رهن لديهم بثبات قراءتهم للنصوص، فإذا تغيرت وتجددت القراءة، كان هذا إيذانا بتغير الواقع وتجديده. ولهذا فإن عداءهم لتجديد القراءات هو عداء للتجديد نفسه وهو تكريس للواقع السائد، إن لم يكن مضاعفة لجموده وتخلفه اجتماعيا وثقافيا وفكريا بوجه خاص. وهكذا يرتفع سلاح التكفير فى وجه التجديد لإخفاء حقيقة مسعاهم فى التجهيل والتجميد.

ولعل هذا هو أخطر ما تتعرض له ثقافتنا العربية المعاصرة. وإذا كنا

نشكو من هؤلاء الإسلاميين السياسيين الذين يتخذون من الإرهاب المسلح سبيلا لاغتيال من يرونه مناهضا لدعوتهم وعقبة فى طريق تحقيق سلطتهم، فلعلّ سيادة هذا الفكر التجهيلى التكفيرى أن يكون أشد خطرا، لأنه يعنى اغتيال حرية الفكر بل اغتيال الفكر نفسه وبالتالى القضاء على شخصيتنا الحضارية والإنسانية، وهو إعداد للأرضية الثقافية التى تتحرك فوقها قوى الارهاب المسلح فى طريقها إلى السلطة! وإذا كان الإرهاب المسلح تقتصر نتائج عملياته على اغتيال العشرات أو المئات من المواطنين فإن هذا الإرهاب الفكرى تمتد نتائجه المدمّرة إلى وجدان المجتمع وإلى ضميره وفكره، أى إلى الملايين من البشر الذين يشكلون القوة الفاعلة والمنتجة والمبدعة فى المجتمع.

ولو أخذنا نرصد أحكام القيمة السياسية والاجتماعية التى سادت طوال السنوات المائة الماضية لوجدنا أنها تنقّلتْ بين ثنائيات مضادة تكاد تعبّر عن تاريخنا السياسى الفكرى الحديث. فى البداية كانت هناك الثنائية الضدّية بين العروبة والعثمانية، ثم انتقلنا فى مرحلة تالية إلى ثنائية الوطنية والخيانة، ثم إلى ثنائية القومية والقطرية المحلية فى مرحلة ثالثة، ثم إلى ثنائية التقدمية والرجعية فى مرحلة رابعة، وها نحن أخيرا نصل إلى هذه الثنائية التى أخذت تسود وأقصد بها ثنائية الإيمان والكفر، ثنائية **الإسلاميين واللاإسلاميين [سواء كانوا علمانيين أو من عقائد دينية أخرى]** ولايُفهم من هذا أن هناك تحقيبا دقيقا فاصلا بين هذه الثنائيات. فلاشك أننا نجد بعض هذه الثنائيات فى مراحل أو فترات سابقة أو لاحقة.

وفى تقديرى أن ثنائية الإيمان والكفر هى السلاح الثقافى الذى

أخذت تسعى الحركة الاسلامية السياسية، بأجنحتها المختلفة، إلى رفعه وتسييده لتنمية مسيرتها نحو السلطة السياسية، إنها بتعبير الفيلسوف الإيطالى «**جرامشى**»: **الهيمنة** الفكرية التى تمهد **للسلطة** السياسية. فالملاحظ – مثلا – أنه حتى الحوار العقلانى الذى يسعى للرد على منطق هذه الثنائية دفاعا عن حرية الرأى وحماية فكرة من الأفكار أو موقف من المواقف من تهمة التكفير، يحرص على إسناد ودعم رأيه بمرجعية دينية! لقد أصبحت المرجعية الدينية هى منطق الحوار السائد وإطاره سواء من جانب أصحاب الاتجاه الاسلامى السياسى أو من جانب من هم خارجه، حتى فى بعض الشئون التى لاتتعلق بقضايا دينية أو شرعية مثل القضايا المنهجية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية والأدبية والفكرية عامة. ولعلى أشير هنا كذلك إلى الجهود التى تبذل من أجل تحقيق ما يسمى بأسلمة المعرفة، أى إقامة العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة – كما يذهب بعض هؤلاء الإسلاميين – بل حتى العلوم الطبيعية – كما يذهب البعض الآخر منهم – على أسس عقائدية إسلامية!

وفى تقديرى أن هناك سعيا واعيا لدى الحركة الاسلامية السياسية للسيطرة على المجتمع المدنى بمفهوم «**جرامشى**»، أى تسييد توجّه ثقافىّ معيّن تسييداً مجتمعيا، مما يسهم فى تكوين كتلة تاريخية فى المجتمع المدنى تكون قاعدة للسيطرة على السلطة السياسية. ولهذا فإن الاستغراق فى الحوار مع هذه الحركة على أرضيتها الدينية الخالصة وحدها، حتى لو كان صراعا فكريا يقوم على اختلاف المنهج والرؤية، قد يكون سبيلا لدعم هيمنتها الفكرية فى المجتمع المدنى وتقوية حركتها السياسية. إنها تسعى

للهيمنة على مختلف المؤسسات الإعلامية والتعليمية والثقافية فى مختلف المستويات والاشكال وبمختلف المظاهر والطقوس والأساليب العملية والسلوكية. إن إشاعة زىّ معيّن، هو الجلباب الأبيض والطاقية، وإرخاء اللحى وفرض النقاب والحجاب على المرأة، حتى على التلميذات الصغيرات فى بعض المدارس، وإشاعة الطقوس الدينية فى طوابير الصباح فى بعض المدارس، إلى غير ذلك هى بعض المظاهر الشكلية والمظهرية التى تسهم مع ذلك فى إشاعة وتعميم وتأكيد توجههم الفكرى الخاص وتواجدهم المجتمعى. وما أريد أن أعدد بالتفصيل مختلف الظواهر والمظاهر الأخرى مثل غلبة البرامج الدينية المسطحة التلقينية التى يغلب عليها أحيانا التحيز الطائفى فى أجهزة الإعلام، والتوجهات والاختيارات الخاصة لبعض النصوص الدينية دون سواها فى برامج التعليم، ومحاولة الهيمنة على المنظمات والهيئات والنقابات الجماهيرية ومراكز البحث والانتاج الفكرى وتشكيل القيم والآراء والمناهج، فضلا عن محاولة تسييد توجهات معينة معادية للاشتغال بالفن ولمساواة المرأة بالرجل وللرؤية العلمانية والتاريخية للظواهر الفكرية والحياتية والاجتماعية والإنسانية عامة، واتخاذ الماضى التراثى فى جانبه الدينى بوجه خاص مرجعا أساسيا فى تقييم الحاضر وتقويمه ومعالجة شئونه.

ولاشك أن من حق أى مشروع فكرى دينى أو قومى أو علمانى أو ليبرالى أو اشتراكى أن يسعى لتسييد فكره. بل من حق الشعوب أن تتخذ من العنف الثورى نفسه وسيلة لتحقيق أهدافها إذا ما انسدت أمامها كل وسائل العمل الديمقراطى المشروع. فلولا هذا ما تحقق تطور أو تقدم فى التاريخ الانسانى واقعا أو فكرا.

على أن المشروع الاسلامى السياسى سواء فى مسلكه الفكرى الدعائى أو فى مسلكه الإرهابى المسلح لايحمل أى برنامج موضوعى للإصلاح والتغيير والتجديد. إنه يكاد أن يكون رد فعل رافضا للأوضاع المتخلفة المتردية الفاسدة التابعة فى واقعنا العربى. وجماعات الارهاب أو العنف المسلح لاسبيل إلى أن نَعُدَّ سلوكها عنفا شعبيا ثوريا مسلحا – فى حدود الخبرة المصرية على الأقل – إنها جماعات سلفية مغرقة فى تعصبها الفكرى والطائفى ضد السلطة والمجتمع والتحديث عامة. وهى تفتقد أى رؤية اجتماعية حضارية شاملة وأى برنامج محدد للتغيير والتجديد أو الاصلاح، اللهم إلا تكفير الواقع السائد ورفع هذا الشعار العام غير المحدد «الحاكمية لله» و«الاسلام هو الحل» واستخدام السلاح لتفكيك المجتمع وأجهزة الدولة فى محاولة لفرض سلطتها الدينية بالقوة.

اما الاتجاه الاسلامى السياسى ذو المسلك الدعائى أساسا، فهو اتجاه رافض كذلك للواقع الفاسد السائد، ولكنه يسعى لإقامة سلطته الدينية فى إطار المشروعية المجتمعية والسياسية القائمة وذلك بتنمية عمله الدعائى والسياسى تنمية متدرِّجة متصلة تؤهله لتحقيق هدفه رافعا نفس الشعار العام «الإسلام هو الحل»، دون أن يكون له كذلك رؤية اجتماعية حضارية شاملة، أو أى برنامج محدد للتغيير والتجديد أو الاصلاح، اللهم إلا هذه الدعوة الإسلامية العامة. إلا أنه فى السنوات الأخيرة قد أخذ يتبنّى بعض التصريحات والتوجهات التى تتعارض مع بعض تصريحاته وتوجهاته السابقة، مثل قبوله بالتعدّدية وتداول السلطة والديمقراطية وحقوق الإنسان بل والقول بأنه لايسْعى لإقامة سلطة دينية. وهذا بغير شك توجه وتطور محمود. إلاّ أننا عندما نسألهم إذا كنتم لاتتطلعون إلى إقامة سلطة دينية، فلماذا هذا التنظيم

والعمل السياسى؟ أليست هذه وسائل للوصول إلى السلطة؟! يقولون: لسنا مع السلطة الدينية بمعنى أن يتولى مشايخ الدين ورجاله مراكز الحكم والوزارات، أو بمعنى ولاية الفقيه، وإنما نحن مع سلطة يتولاها متخصصون فى الشئون المختلفة، ولكنهم يمارسون مسئولياتهم فى إطار اسلامى. وليس تشكيكا فى النوايا، وإنما هى محاولة مخلصة للفهم أن نقول: إن الجانب الأعظم والأغلب إن لم يكن جميع القوانين المطبقة فى مصر - مثلا - لاتتعارض مع الشريعة الإسلامية، بل هى مستمدة ومستلهمة منها. فما هو المقصود من هذه الدولة الجديدة التى يتولى الحكومة فيها وزراء متخصصون يمارسون مسئولياتهم فى إطار إسلامى؟ ألن تكون هذه الدولة خاضعة للرؤية الاسلامية الخاصة لهذه الحركة الاسلامية السياسية وللاجتهادات الخاصة التى ينتهى إليها قادتها وفقهاؤها؟ أليست هذه صورة أخرى للدولة الدينية، التى تختلف شكلا عن ولاية الفقيه فى إيران، ولكنها هى نفسها الدولة الدينية التى أقامها النميرى وخبراؤه ومتخصصوه فى السودان ذات يوم وحكمت بالكفر والشنق على عالم فقيه مسلم جليل هو محمود أحمد طه؟! وهى نفسها الدولة الدينية التى تحكم اليوم فى سودان البشير وحسن الترابى، وفى الباكستان وافغانستان، حيث لا أثر للديمقراطية أو تعددية أو حقوق إنسان! إنها ليست ولاية الفقيه، ولكنها دولة دينية بكل ما يعنيه ذلك من معنى. إنها دولة دينية سيكون المعارضون لها خارجين على الدين نفسه، وستكون الدعوة إلى إسقاطها وتغييرها ارتداداً عن الدين نفسه، ولن تسمح للتعددية والحزبية والسياسية والفكرية إلا فى إطار الدين الاسلامى وفى حدود تفسيرهم الخاص له، وسيصبح التكفير والإقصاء المذهبى والفكرى والقيمى عامة سلاحا سلطويا سياسيا.

إن الدين الإسلامى إيمان يعمر قلوب الناس وقيمةٌ عليا فى أخلاقهم وسلوكهم ومعاملاتهم، ومصدر يستلهمونه فى التشريع مع مراعاة لتجدد الوقائع والحاجات والمصالح وتغير الأزمان والأحوال واحترام الاختلافات الدينية والفكرية والاجتماعية والعرقية. ولكن عندما يصبح الدين سلطة سياسية فإنه يضفى على هذه السلطة السياسية قداسة مستمدة من قداسة الدين نفسه. وما أكثر ما أدّى هذا إلى اغتيال العقل والحرية، وتجميد الحياة والمجتمع. أليست هذه هى الخبرة التاريخية للسلطة السياسية طوال التاريخ الاسلامى كله إلا فيما ندر أى خلال مرحلة الدعوة حتى الخلفاء الراشدين وخلال حكم عمر بن عبد العزيز وبعض فترات من التاريخ الاسلامى فى المشرق والمغرب؟! أما فيما عدا ذلك سواء أثناء حكم الأمويين أو العباسيين أو فى إطار دعاوى الحركات الاسلامية المختلفة، فما أكثر صور القمع والتعذيب والاستشهاد وأنهار الدماء طوال هذا التاريخ الذى لاينكر أحد مع ذلك ما تحقق فيه من منجزات سياسية وادارية ومجتمعية وعلمية وثقافية وحضارية باهرة هى تراثنا الذى نعتز به ونستلهمه. ولكن هذه الخبرة التاريخية الاسلامية فضلا عن الخبرة التاريخية الإنسانية عامة، القديم منها والحديث والمعاصر، تدفعنا إلى ضرورة تجنب هذا المنزلق، منزلق الدولة الدينية الذى يسىء إلى القيم الدينية نفسها بقدر ما يسىء إلى وحدتنا القومية وإلى قدراتنا على التجدد والتفتح الديمقراطى والإبداع فى مختلف المجالات.

هل معنى هذا أن تاريخ المشروعات الأخرى الليبرالية والقومية والماركسية خالية من هذه الأشكال البشعة من الارهاب والتزمت والجمود

والقمع والقهر والتعذيب والقتل السياسى والفكرى والبدنى؟ لا .. بالطبع. إلا أنها أصبحت كذلك، عندما تحولت سلطاتها إلى سلطات مقدسة شبه دينية وتحولت توجهاتها الفكرية إلى عقائدية مطلقة جامدة. ألم تسقط المشروعات والنماذج الاشتراكية العلمية فى بعض بلدان العالم، كما سقطت المشروعات والنماذج القومية فى وطننا العربى، بسبب هذا الجمود الفكرى العقائدى الذى أحال نظرياتها الفكرية إلى ما يشبه الدين، وجعل منها مرجعيات لاتقبل المراجعة أو النقد أو التجدد وعزلها عن حقائق الواقع؟ أما الليبرالية الرأسمالية، فبرغم دعوتها وطبيعتها التى قامت فى البداية على حرية المنافسة، فليس بخاف تاريخها الطويل الحافل بأشد أنواع التعسف والقمع والقهر والاستغلال والإبادة العرقية الجماعية والاستعمار والاحتكار. ولاشك أنها تتميز اليوم فى بعض تجاربها ونماذجها ببعض المنجزات الديمقراطية السياسية والاجتماعية التى هى ثمرة للكفاح الطويل المرير الذى قامت به جماهيرها العاملة والمثقفة، فضلا عن أنها ثمرة ما حققته من فوائض انتاجية من نهبها للعديد من شعوب العالم. ومع ذلك فلاتزال ليبراليتها ليبرالية وحشية شرسة تعانى فيها شعوبها العديد من الأزمات، كما تعانى منها شعوب العالم الثالث بوجه خاص.

واليوم تتطلع شعوب العالم جميعا ومن بينها شعوب أمتنا العربية، إلى تحقيق مجتمعاتها المدنية وإشاعة الديمقراطية وتوفير حقوق الانسان وضمانها، فضلا عن حل مختلف المشكلات الإنسانية العامة، والمشكلات القومية والمجتمعية الخاصة. ومن التعسف بغير شك أن ننكر على المشروع الإسلامى الحياة والتواجد والعمل والمشاركة فى هذا كله.

فالمشروع الاسلامى هو رد فعل سياسى واقتصادى واجتماعى واخلاقى للواقع السائد المتردّى المتخلف الفاسد، مهما اختلفنا معه فى الطبيعة المجردة غير المحددة لتوجهاته، وفى الأساليب والمناهج المتعصبة والتكفيرية والارهابية لسلوكه الفكرى والعملى. فضلا عن أن الاسلام كتراث دينى وثقافى فى ارتباط حميم بالخبرة التاريخية العربية عامة وتجلياتها الفكرية والعلمية والعملية والأدبية والفنية والثقافية والحضارية خاصة، هو بعد أساسى عميق لهويتنا القومية العربية. على أن هذه الهوية ليست كما يذهب المشروع الاسلامى السياسى، وبعض التيارات القومية، أقنوما ماضويا نهائيا مكتملا جامداً، وإنما هى مشروع مفتوح على المستقبل بالعمل والانتاج والتجدد والإبداع والتفاعل مع مختلف المنجزات والخبرات الانسانية. ولهذا فلا أحد يدعو إلى إنكار المشروع الإسلامىّ أو إلى إقصائه، وإنما الدعوة إلى حاجة هذا المشروع إلى أن يجدد رؤيته الدينية تجديدا عقليا واجتماعيا بما يتلاءم مع مستجدات واحتياجات المجتمع والعصر، وأن يحرص بالفعل على تأكيد تمسكه بالتعددية والديمقراطية وتبادل السلطة واحترام الاختلاف الفكرى والعقائدى، وأن يحدد برنامجه السياسى والاقتصادى والاجتماعى تحديدا واضحا، وأن يكون الحوار والاختلاف والتنافس بينه وبين التوجهات السياسية والفكرية الأخرى على أساس هذا البرنامج، وألا يصبح التكفير والإقصاء والإرهاب الفكرى والارهاب المسلح هو طريقه ومنهجه.

ولاشك أن هذه ليست مسئولية الاتجاه الاسلامى وحده، أو دعوة موجهة إليه وحده بل هى مسئولية التيارات السياسية والفكرية من ليبرالية

وقومية وماركسية وكذلك هى دعوة موجهة اليهم جميعا. ذلك أن تحديد طبيعة السلطة والدولة التى نتطلع جميعا إلى إقامتها وتطويرها تعبيرا عن مصالح شعوب أمتنا العربية، وفى مواجهة تحديات العصر وأخطاره، فضلا عن أشكال الديمقراطية وضمانات حقوق الإنسان، وطبيعة المجتمع المدنى، هى أمور تحتاج إلى مزيد من الاجتهاد والفكر الابداعى والخبرات الحية التى ينبغى أن تشارك فيها كل التيارات السياسية والفكرية فى المجتمع. فهى قضايا إشكالية لم تتحدد بعد معالمها المتعلقة باحتياجاتنا وتجربتنا وظروفنا الاجتماعية والقومية الخاصة فى الوضع العالمى الراهن.

مستقبل الثقافة فى مصر والمدّ الأصولى

عندما اقترح علىّ الزملاء الأفاضل هذا الموضوع، وجدتنى اتجه مباشرة إلى مكتبتى لأسحب كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» للدكتور طه حسين. وهو كما نعرف ليس كتابا فى الثقافة بقدر ما هو كتاب فى تخطيط التعليم والتربية كمنطلق للثقافة بالطبع. ورحت أقرأ الفقرة الأخيرة من الكتاب التى هى أقرب إلى الحلم والتى يقول فيها الدكتور طه: «أرسل نفسى على سجيّتها فى هذا الحلم الرائع الجميل، فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد فى تعهد ثقافتها بالعناية الخاصة والرعاية الصادقة، وأرى مصر قد ظفرت بما وعدتها الظفر به، فانجاب عنها الجهل وأظلّها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعا».

واسمحوا لى أن نتساءل بعد أكثر من ستين عاما على نشر هذه «الكلمات الحلم»: أين نحن اليوم منها؟! وأعود إلى بداية هذا «الكتاب الحلم» لأحدد بعض معالمه ومفاهيمه الأساسية ألخصها فى الآتى:(١)

(١) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا اشكالية: طه حسين: «الحلم والواقع والمستقبل» ١٩٨٩. دار الثقافة الجديدة.

– العقلانية هى ماينبغى أن يكون عليه منهجنا فى التحليل ورؤية العالم.

– حاجتنا إلى الرؤية التاريخية للظواهر المختلفة.

– هناك عقل إنسانى واحد، وحضارة إنسانية واحدة اليوم، دون أن يتناقض هذا مع وجود خصوصيات قومية وثقافية.

– لاسبيل إلى تحقيق الاستقلال السياسى والاقتصادى بغير الاستقلال العلمى والأدبى والفنى والثقافى عامة. ولاسبيل لتحقيق الابداع الثقافى بغير أكبر قدر من الحرية والعدالة الاجتماعية واحترام إنسانية الإنسان.

– التعليم كالماء والهواء.

– الدين الاسلامى بعد من أبعاد ثقافتنا القومية. ولكن يجب على رجال الدين العمل على الملاءمة مع التطور. ولاينبغى أن يقوم خلاف بين المسلمين والأقباط، وإن قام خلاف، فيكون أشبه بالخلاف بين النغمات الموسيقية. على أن الدين شىء والسياسة شىء آخر. فنظام الحكم وتكوّن الدول إنما يقوم على المنافع العملية.

– الفكر هو ثمرة من ثمرات الواقع الموضوعى وهو فى الوقت نفسه قوة للتغيير ونقل الأشياء من طور إلى طور.

هذه بعض الملامح الأساسية للمشروع الحلم الذى تقوم عليه رؤية طه حسين الثقافية. وهو تعبير عن فلسفة الطبقة الوسطى المصرية الصاعدة

المتطلعة إلى الاستقلال والحرية والتقدم، وخاصة بعد حصول مصر على استقلالها السياسى الشكلى عام ١٩٣٦.

ويكاد هذا المشروع فى تقديرى أن يكون المقابل الثقافى لمشروع طلعت حرب الاقتصادى. رغم أن مشروع طلعت حرب كان سابقا زمنيا. فكلاهما يعبر عن هم واحد ورؤية واحدة متشابكة. فكل رؤية ثقافية – فى الحقيقة – تتضمن رؤية تنموية، وكل رؤية تنموية تتضمن رؤية تنموية.

وأتساءل مرة أخرى.. أين نحن اليوم من المشروع الثقافى التنموى لتلك المرحلة الصاعدة من الليبرالية المصرية؟

بعد أكثر من ستين عاما لا نتدارس ما تحقق من حلم طه حسين، بل نعود إلى سؤاله: ما مستقبل الثقافة فى مصر؟ وإذا كنا نضيف إلى السؤال الإشارة إلى المدّ الأصولى، فلقد كان هو الموقف نفسه إبّان صدور كتاب طه حسين، فلقد هاجمه حسن البنا وحركة الإخوان المسلمين آنذاك هجوما شديدا...

وإذا تحدثنا عن الثقافة فنحن لانتحدث هنا عن تجلياتها فى أدب أو فن أو علم أو فكر أو فلسفة. فتفصيل ذلك حديث يطول، وإنما نتحدث عن الثقافة فى بنيتها العامة، وعن حقيقة رؤيتها التى تتجلى فى هذه الأمور، بل تتجلى كذلك – كما أشرنا – فى خطة التنمية الشاملة سواء فى المجال السياسى أو الاقتصادى أو الاجتماعى أو التعليمى أو الإعلامى عامة. وبهذا المعنى يتسع مجال الثقافة من المعرفة إلى مجال الايديولوجى. وبهذا تدخل الثقافة فى أشد المعارك الاجتماعية والسياسية والفلسفية حتى

فى المعارف العلمية الخالصة. فالثقافة بهذا المعنى وكما نعرف هى بعد أساسى من ابعاد السلطة، كل سلطة. فالسلطة لاتحكم فقط بالجيش والقضاء والبوليس والسجون والقمع الإدارى بل تحكم بالإيديولوجيا أى بالقمع المعنوى، بتسييد ثقافتها المعبرة عن مصالحها وخطتها التنموية، والتى تتيح إعادة إنتاج سلطتها باستمرار. وقد تسمح بالاختلاف عنها ولكن فى حدود ما لايمس هذه السلطة، أو على حد تعبير معاوية بن أبى سفيان: «لا أحول بين الناس وألسنتهم، ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا»! بل قد يكون فى ترك حرية الألسنة أحيانا - كما نشاهد فى بلادنا - ما يحقق نوعا من التنفيس وإحساسا شكليا بالحرية.

ونعود للإجابة عن السؤال الذى بدأنا به: أين موقع ثقافتنا الراهنة السائدة من مشروع طه حسين؟

فى تقديرى أن هناك قطبيْن أساسييْن يسيطران اليوم على الساحة الثقافية والإيديولوجية المصرية اليوم هما: القطب الرأسمالى (الكومبرادورى) المتمثل فى السلطة، والقطب الأصولى الاسلامى السياسى. هناك بالطبع أقطاب أخرى، إما متفرعة من هذين القطبين الرئيسييْن أو تتحرك فى سياقهما أو متميزة عنهما مثل القطب الرأسمالى المستقل لو صح التعبير والقطب اليسارى بفرعيْه: القومى والماركسى. ولنبدأ بالقطب الليبرالى الكومبرادورى: ولست فى حاجة إلى أن أفصّل القول فيه، مكتفيا بالتذكير بملامحه العامة فى مجالين: ١) المجال السياسى - الاقتصادى. ٢) المجال الثقافى والاعلامى والتعليمى.

أما فى المجال السياسى - الاقتصادى فحسبنا أن نشير إلى ما يتسم

به هذا القطب من انعدام توافر خطة تنمية شاملة فى سياساته وممارساته، والتخلى عن المشروع القومى والاجتماعى، وتفكيك القطاع العام وخاصة فى مجال الانتاج والخدمات، وسيادة قانون السوق بغير ضوابط، وسيادة الاقتصاد الريعى والسمسارى، والتبعية للرأسمالية العالمية وبخاصة الأمريكية، وخدمة مشروعاتها والمشاركة المجانية فى ادارة أزمتها فى المنطقة العربية وتعميق التعاون مع اسرائيل والتواطؤ على الحقوق الفلسطينية أو المساندة الشكلية لها، وتشكيل قوة دفع فى المشروع الشرق أوسطى على حساب التكتل القومى العربى ولمصلحة الرأسمالية العالمية عامة واسرائيل خاصة إلى غير ذلك.

وإذا انتقلنا إلى الجانب الثقافى الاعلامى التعليمى، وجدنا أن الثقافة قد أصبحت سلعة للمتاجرة والربح، وساد الطابع المهرجانى السياحى الاعلامى عليها، وانتشرت قيم الرؤية الأمريكية للحياة، وتفاقمت روح الاستهلاك والبذخ والمظهرية وغلب التغييب والتغريب والفكر اللاعقلانى الخرافى على الرؤية الموضوعية للحياة. وأصبح الاعلام فى أغلبه إعلانا سلطويا للإلهاء والتسلية المسطحة وتنمية روح العنف إلى جانب التعليم القومى الموحد، وتسطيحه وتحويله إلى تجارة، وتسليم جانب منه إلى المراكز الأجنبية والقطاع الخاص وتوجيهه لخدمة السوق الحرة، وانتهاء - تقريبا - مجانية التعليم. وفقدان الجامعة لوظيفتها التنويرية البحثية العقلانية الابداعية، وتهميش الفكر العلمى وتقليصه إلى تكنولوجيا مستوردة واحتكار وسائل الإعلام الأساسية لخدمة السلطة وشغل الجماهير عن قضاياها الأساسية وإشاعة الديماجوجية السياسية والثقافية، وتحويل الديمقراطية إلى

مظاهر شكلية تنفيسية، وسيادة الرؤية الجزئية النفعية الربحية [اللى تكسب به تلعب به]، ومحاولة استيعاب المثقفين وتحويلهم إلى أدوات تقنية فى خدمة السلطة أو أبواق دعائية تغييبية أو توظيف الطاقات الثقافية فى خدمة أهداف مراكز الأبحاث الأجنبية والمجلات والاذاعات والتلفزيونات التى تسيطر عليها الأنظمة النفطية. والحرص فى الوقت نفسه على دعم مشروعية السلطة بالدين، من خلال مؤسسات الأزهر وهيئة الافتاء لمواجهة القطب الأصولى وان كان الدين دائما بعداً أساسيا من ابعاد الايديولوجية السلطوية. حقا، هناك حركة تنويرية رسمية علوية، تكاد تكرر وتعيد انتاج ما سبق أن انتجته وقدمته الحركة الثقافية المصرية منذ عصر النهضة. إلا أن هذه الحركة تفتقد الموقف النقدى الجذرى للواقع السائد الراهن، اكتفاءً بالدعوة التنويرية العقلانية المجردة. فلا تنوير حقيقيا بدون ارتباط بعملية تغيير اجتماعى جذرى. إنها حركة تحديثية ثقافية معنوية لاتمس التخلف والتبعية فى البنية الاجتماعية والاقتصادية. وإلى جانب هذا كله فالأمية لاتزال ٥٠٪ وقد تكون أكبر من ذلك فى بعض المناطق وبعض الفئات الاجتماعية. والمرأة ماتزال محاصرة بالمحرمات والقيود القانونية والعرفية. فضلا عن سيادة العلاقات الطائفية العنصرية واستمرارها فى التشريعات القانونية والعرفية والممارسات الإدارية، ولاتقوم الدولة بحسمها بل لعلها تحاول أن تستفيد منها دعما لمشروعيتها.

وتنعكس كل هذه الأوضاع والسياسات فى التجليات الثقافية المختلفة من مسرح تجارى وافلام مبتذلة وقبح معمارى واسمنت زاحف على الخضرة، وتلويث للبيئة، وموسيقى زاعقه إثارية مسطحة إلى غير ذلك.

ونستطيع أن نقول فى النهاية، **إن الايديولوجية الرسمية السائدة والتى تُسيَّد ويعاد إنتاجها دائما اليوم هى الإيديولوجية النفعية الوضعية البرجماتية اللاعقلانية التى تتسم بالرؤية الفردية والجزئية، وذات البعد الدينى المسطح. وهى إيديولوجية تحديثية هشة تغلب عليها التبعية للثقافة الغربية فى جوانبها المسطحة والمبتذلة والنفعية الفردية، فضلا عن افْتقادها وإفْقادها الهوية القومية العميقة المتطلعة إلى التجدد.**

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى القطب الأصولى الاسلامى السياسى، فاسمحوا لى منذ البداية أن أقول إنه برغم تناقضه الذى يصل إلى حد التناحر والإبادة المتبادلة أحيانا مع السلطة، فإنه جزء منها وامتداد لها. لقد نشأت حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ فى إطار السلطة الملكية وفى أحضان أحزاب الأقليات وفى ظل الاحْتلال البريطانى، وكانت ترفع أعلام التأييد لهذه البنية العامة للسلطة، إلى أن نمتْ قوة الإخوان فى حرب ١٩٤٨ فحدث الاصطدام، ثم كانت حركة الإخوان جزءا من حركة الضباط الأحرار ثم تعالت عليها وأرادت السيطرة عليها، فكان الصدام الدموى، ثم أصبحت حركة الإخوان والجماعات الاسلامية فى مرحلة أولى الحليف الأول للسلطة الساداتية فى مواجهة خصومها، ثم كان مصرع السادات على يد أحد قادة هذه الجماعات، ثم الصدام الذى لايزال مستمرا مع السلطة الراهنة، وأزعم أنه ليس صداما اقتصاديا تناحريا، إلا من حيث أسلوب العمل والتطلع إلى السلطة، وليس صداما لا من حيث البنية الايديولوجية الجوهرية ولا من حيث الفلسفة الاقتصادية.

والأصولية الاسلامية السياسية، تستند أساسا إلى الجذور الدينية

الشعبية التلقائية، وهى بهذا حركة شعبوية عميقة الجذور فى الوجدان الاجتماعى. وهى تستفيد لتقوية ونشر حركتها وفكرها من هشاشة التحديث القائم، والتخلف الاجتماعى، والفروق الطبقية البشعة والفساد والقمع والتبعية. ولكن دون أن يكون لها بدائل موضوعية اللهم إلا الجانب الأخلاقى الروحى ثم السعى إلى السيطرة على السلطة باسم الدين، أى الحاكمية لله. وليس ثمة صراع بينها وبين السلطة القائمة حول السياسة الاقتصادية، كما ذكرنا – وإنما حول القيم المعنوية أساسا ودعوتها إلى التديين الشامل للسلطة والمجتمع، سلوكا وفكرا وعلما حتى فى المظهر الخارجى للملابس وبخاصة للنساء. إلا أن الهدف الأكبر لها هو إقامة السلطة الدينية، واتخاذ النص الدينى مرجعا أساسيا فى كل شىء حتى فى مسائل المعرفة العلمية، فضلا عن القيم الاجتماعية والأخلاقية والسلوكية عامة.

والواقع أن محاولة تديين الثقافة والقيم عامة فى المجتمع **هى الطريق إلى تأسيس السلطة السياسية الدينية. إنه تحقيق للهيمنة الايديولوجية الدينية فى المجتمع كقاعدة صلبة لإقامة السلطة السياسية الدينية. وليست الجلابيب البيضاء والذقون وحجاب المرأة والزىّ الإسلامى إلا مظاهر خارجية تعبّر عن مضمون ثقافى، وهو مظهر من مظاهر التعبئة الثقافية الاجتماعية لمصلحة الهدف السياسى**. على أن أبرز مظاهر هذه التعبئة بل السيطرة الثقافية هى المحاولة المسمّاة بأسلمة المعرفة، أى إعادة تأسيس المعارف جميعا، النفسية والاجتماعية والعلمية والفيزيائية والاقتصادية وغيرها تأسيسا إسلاميا. فإسلامية المعرفة – كما

يحددها د. محمد عمارة فى كتابه «إسلامية المعرفة» هو «المذهب القائل بوجود علاقة بين الاسلام وبين المعارف الإنسانية والرافضة لجعل الواقع والوجود وحد، المصدر للعلم الإنسانى والمعرفة الانسانية .. أى - كما يقول - **إيجاد علاقة بين علوم الكون ومعارفه البشرية والمدنية وبين السنن الإلهية التى جاء بها الوحى. وتوظيف هذه العلوم والمعارف عن طريق أسلمة فلسفتها لتحقيق المقاصد والغايات الشرعية التى حددها الوحى**». وفى كتاب «الصياغة الاسلامية لعلم الاجتماع» لمنصور زويد الطيرى يقول «ان الهدف الأساسى فى الصياغة الاسلامية هو أن **يكيّف علم الاجتماع نفسه فى ظل مبدأ الإيمان بالله تعالى، وبالغيب وبأن الله هو المشرع للإنسان وان محمدا خاتم النبيين**». ولايقتصر الأمر على العلوم الانسانية بل قد يمتد إلى العلوم الطبيعية كذلك بتغيير أسسها الأبستمولوجية الغربية بأسس إسلامية على حد قول د.حسن حنفى فى دراسة قديمة له. ولايعنى هذا - فى تقديرى - مجرد إهدار الحقيقة الموضوعية العلمية، وجعل النص الدينى هو المرجع الأساسى لهذه الحقيقة فحسب، بل الهدف هو السيطرة على الوعى وتزييفه وتعبئته لإقامة السلطة السياسية الدينية. وأخشى أن أقول إن الحركة الأصولية قد نجحت إلى حد كبير **فى إشاعة ونشر رؤيتها اللاعقلانية اجتماعيا**. فلم يعد خطرها متمثلا فى - أو قاصرا على - الإرهاب المسلح فحسب الذى أمكن السيطرة عليه سيطرة أمنية نسبيا أو بالإجراءات الاجتماعية، وإنما الخطر فى سيادة فكر لاعقلانى شبه أسطورى حتى بين أوساط الانتلجنسيا من غير المنتمين للحركة الأصولية. إنها التعبئة الاجتماعية الشاملة للفكر الأصولى المتعصّب المتخلف تمهيدا - كما ذكرت - للسيطرة السياسية. إنه أمر

محزن ومؤسف أن ينشغل المجتمع ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين – كما حدث فى مؤتمر السكان الأخير الذى انعقد فى القاهرة. أن ينشغل بقضية حجاب أو لا حجاب، اجهاض أو لا إجهاض، سواء ممن وقفوا ضد الحجاب أو وقفوا معه، لأنهم على اختلاف مواقفهم يستمدّون جميعا مواقفهم المختلفة هذه من النص الدينى وحده دون مراعاة للظروف والضرورات المجتمعية والتغيرات فى الزمان والمكان والأحوال.

إن انتشار الفكر الأصولى، ليس مجرد نفى لإمكانية الاجتهاد والتجديد فى الفكر الاسلامى، بل هو نفى لكل عقلانية وإبداع فكرى وأدبى وفنى. وإذا كانت تتمثل فى الإبداع والتجدد بمقتضى الخبرة الحية للواقع، فإن الأصولية الاسلامية السياسية هى نقيض للإبداع الثقافى. ولهذا يتجلى موقفهم لا فى محاولة أسلمة المعرفة فحسب بل فى الموقف من التجليات الثقافية المختلفة من عداء للمسرح والموسيقى وللتشخيص فى الفنون التشكيلية وتسفيه الإبداع والعمل على مصادرته فى القيم الأدبية والفنية والفكرية.

ففى كتابات سيد قطب ومحمد قطب وخليل عماد وغيْرهم ممن تناولوا هذا الموضوع نجد أنهم **يفرضون رؤية قَبْلية مُسْبقة** للفن والأدب بمقتضى التصور الاسلامى ومشروطة به! ولعلنا نتذكر كتابات محمد عمارة ضد التشخيص والتجسيد فى الرسم والنحت واعتباره أن الفن التجريدى غير التشخيصى هو وحده المعبر بحق عن الرؤية الاسلامية للفن، بل والمتأثر بها!!

وهكذا بهذه الرؤية الأصولية الاسلامية يصبح النص الدينى بحسب

فهم أصحاب هذه الرؤية وتأويلهم الخاص، هو المرجعية الأساسية لكل سلوك وقيمة وانتاج وإبداع، وبالتالى إقصاء وتكفير وإبادة كل ما يناقض ذلك.

والخطورة كما ذكرت ليست فى المنتسبين إلى الحركة الأصولية الاسلامية، وإنما فى انتشار هذا الفكر فى المجتمع، مما يصبح بشكل غير مباشر ركيزةً تعبوية ثقافية للهيمنة المجتمعية تمهيدا للسيطرة السياسية مستفيدين بهذا من مفهوم الكتلة التاريخية والهيمنة عند «جرامشى» التى لم يحسن اليسار المصرى للأسف الاستفادة منها!

وبرغم التناقض الذى يصل إلى حد التناحر بين الرأسمالية الكومبرادورية السلطوية وبين الأصولية الاسلامية السياسية، فإن هناك أرضاً مشتركة بينهما هى المشروعية الدينية التى يتنازعانها دعماً لمشروعية كل منهما. ولهذا يكاد الخلاف بينهما أن يكون خلافا على السلطة السياسية رغم الاختلاف فى تعاملهما وتوظيفهما للدين. على أن صعود فكر الحركة الأصولية السياسية مجتمعيا، يفرض على السلطة تراجعات فى بعض الاتجاهات العقلانية الليبرالية التحديثية المحدودة التى تفرضها مشروعاتها الرأسمالية التابعة، مما يدعّم الايديولوجية الأصولية نفسها؛ وان تكن الحركة الأصولية الاسلامية تدعم بدورها السلطة الكومبرادورية بشكل غير مباشر بممارساتها الإرهابية التى تقلّص جماهيريتها وتجعل الجماهير تميل أكثر إلى السلطة طلبا للسلامة والأمن والاستقرار رغم ما تعانيه من سياسات السلطة وممارساتها.

ولاشك أن اقتصار المعركة الأساسية الإيديولوجية والسياسية فى

بلادنا على هذين القطبين الكومبرادورى والإسلامى السياسى هو نتيجة لضعف وهشاشة الأقطاب الايديولوجية والسياسية الأخرى.

ونحاول الآن أن نتناول أبرزها باختصار شديد، مكتفين بالفكر اليسارى متمثّلا فى الفكر القومى والفكر الاشتراكى الماركسى. فبقية الحركات والتوجهات السياسية والفكرية، إما تنتسب بشكل أو بآخر للاتجاه الرأسمالى الكومبرادورى وإن كانت مستقلة عن السلطة، وتعارضه سياسيا كحزب الوفد مثلا، أو تنتسب بشكل أو بآخر للحركة الأصولية السياسية الاسلامية وإن كانت مستقلة عنها كذلك.

أما الحركة القومية فى مصر، فليس هناك جديد أضيفه إلى ما نعرفه جميعا. إنها امتداد للمرحلة الناصرية. وهى تكاد تعيش على المنجزات الفكرية والعملية لهذه المرحلة، فضلا عن اسم عبد الناصر، أكثر مما تمثل كيانا متجدداً لها، إنها ذكرى الماضى الجميل أو العمر الجميل على حد تعبير الشاعر أحمد عبد المعطى حجازى. لاتضيف فى تقديرى جديدا أساسيا إلى التجربة السابقة اللهم إلا قبولها التعددية الحزبية وموقفها النقدى للفكر الرأسمالى الكومبرادورى السلطوى السائد. أما موقفها من الفكر الأصولى الاسلامى السياسى فموقف ملتبس فى تقديرى، أو على الأقل هناك انقسام فكرى أو اختلاف فكرى شديد حول الموقف منها. فمن بين قياداتها من يدعو إلى التحالف معها، بل يتحالف بالفعل ويسعى لإقامة حركة موحدة معها. [المؤتمر القومى الإسلامى الأخير فى لبنان] وهناك من يتحفظ منها، وهذا ما يثير التباساً وتمييعاً فى موقفها الإيديولوجى. إنها تخلط بين الإيديولوجية القومية والحركة السياسية الاسلامية على أساس أن

الإسلام نشأ نشأة عربية. والعروبة بعدٌ أساسىّ فيه بغير شك. ولكن هناك فارقا بين أن يكون الاسلام بعداً ثقافيا فى الحركة القومية العربية بل اليسارية كذلك، وبين أن يقوم تحالف بين الحركة القومية والحركة الأصولية الاسلامية التى تتبنى وجهة نظر فكرية متناقضة مع المشروع الناصرى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا!!

والواقع أن الجماهير قد تتطلع إلى الحركة الناصرية كنوع من الحنين للمرحلة الناصرية فى إجراءاتها الاقتصادية والاجتماعية ومواقفها السياسية المعادية للاستعمار والصهيونية، وارتباطها بمشروع قومى عام وخاصة فى هذه المرحلة التى يتفكك فيها النظام العربى ويشحب الفكر القومى والمواقف القومية فى أغلب البلاد العربية، بل يتم الخروج على العديد من الثوابت والمبادئ القومية فى هذا الزحف غير المقدس نحو إلغاء المقاطعة مع اسرائيل، والاتجاه المهرول للصلح معها والتراخى فى الموقف المبدئى من القضية الفلسطينية بدون أى مقابل موضوعى.

إن **الفكر القومى فى مصر يمثل بغير شك قوة نقد ورفض للأوضاع المتردية والتابعة الراهنة، أكثر منه صاحب رؤية عملية بديلة متكاملة تتفق مع الملابسات المستجدة عربيا وعالميا**. إن مواقفه من الناحية المبدئية سليمة وصحيحة عامة، ولكنها قد لاتقدم حلولا موضوعية محددة فى ظل الأوضاع وعلاقات القوى السائدة ولهذا قد تحتاج الحركة القومية الناصرية إلى أن تتحول من رد الفعل النقدى إلى الفعل الإيجابى على المستوى الفكرى والعملى وبما يستجيب مع ضرورات ومستجدات الأوضاع الراهنة.

وبرغم انتعاش الحركة الثقافية الابداعية فى المرحلة الناصرية فى الستينيات، فى مجال الأدب والمسرح والسينما والفنون التشكيلية، فإن الحركة الناصرية الراهنة، لاتتمثل فى الحياة الثقافية القائمة ولاتلعب دوراً إيجابيا فيها. إنها كذلك لاتزال تعيش على أمجاد ماضيها الثقافى كما تعيش على أمجاد منجزاتها السياسية والاقتصادية الماضية.

ولن أضيف كثيرا كذلك عن الحركة الاشتراكية المصرية المتمثلة أساسا فى حزب التجمع وفى الحركة الشيوعية. فلاشك أن تفكك المنظومة الاشتراكية السوفيتية، وفشل نموذجها التنموى، قد أضعف من صدقيّتها الفكرية والجماهيرية، فضلا عن انتعاش الحركة الأصولية الاسلامية جماهيريا والانقلاب على التجربة القومية الناصرية، إلى جانب استمرار الانقسام والتشرذم بين تكويناتها وخروج أغلب الكوادر الثقافية المهمة من صفوفها، مما أدى إلى تهميشها وتقزيمها جماهيريا. والغريب أن الحركة اليسارية تؤثر بفكرها وشعاراتها وخبراتها التنظيمية على الحركة السياسية المصرية عامة، فى مختلف أحزابها. أثرت فى الوفد، وأثرت فى الحركة الناصرية، وتكاد شعارات الجبهة والتخالف والتحليلات والصراعات الطبقية والرؤية الاجتماعية فى الأدب والفن والثقافة الثورية، ونظرية الاستعمار والامبريالية والصهيونية والرؤية الموضوعية للوحدة القومية ونقد الأفكار الشوفينية وربط القضية الوطنية بالقضية الاجتماعية والدعوة إلى التنمية والتصنيع والتأميم والتوجهات العقلانية والعلمية عامة فى المجتمع، تكاد أن تكون ولاتزال من ايجابيات وإضافات الحركة اليسارية المصرية إلى تراث الفكر السياسى المصرى بل لعل أغلب المثقفين المصريين

والمبدعين فى مختلف المجالات الأدبية والفنية والفكرية والعلمية أن يكونوا قد ارتبطوا بمستوى أو بآخر، وفى وقت من الأوقات بالحركة اليسارية المصرية، وتأثروا بها. على أن هذا الحجم الكبير من التأثير السياسى والفكرى والإيديولوجى للحركة اليسارية لايتلاءم مع القامة التنظيمية الصغيرة لهذه الحركة اليوم. على أنى أستطيع أن أقول فى غير مغالاة، أن المثقف اليسارى المصرى سواء انتسب تنظيميا إلى الحركة اليسارية أم لم ينتسب هو من أبرز وأشرف ما يعبر اليوم تعبيرا إبداعيا فى مجال الرواية والقصة والشعر والدراسات وبعض الافلام السينمائية وندرة من المسرحيات والمسلسلات التليفزيونية عن القيم والأشواق الوطنية والاجتماعية لشعبنا وعن روحه الناقدة والرافضة والمقاومة.

ولكنى أخشى أن أقول إن الحركة اليسارية السياسية المصرية، سواء بسواء كالحركة الناصرية السياسية فى وقتنا الراهن تعانى كذلك من التباس موقفها من السلطة الرأسمالية التابعة فى السلطة ومن الحركة الأصولية الاسلامية السياسية، مما يضعف من هويتها الفكرية والموقفية. ففى داخلها تختلف المواقف العملية – على الأقل – من السلطة، كما تختلف من الحركة الأصولية. وكما غامت الفكرة القومية تكاد تغيم كذلك الفكرة الاشتراكية، ويلتبس الموقف من خصومها. فالذين يعادون الحركة الأصولية من بعض القوى اليسارية يتهمونها بأنها حركة متأسلمة أى ليس إسلامها إسلاما صحيحا، أى يقفون فى نقدها على أرضية الدين. والذين ينقدون السلطة الرأسمالية الكومبرادورية فى السلطة، ينتقدونها نقداً صحيحا، ولكنهم لايقدمون بدائل محددة ملموسة للقضايا الملحة والأساسية. بل لعل

موقفهم المعادى للحركة الأصولية أن يضاف موضوعيا إلى رصيد السلطة أحيانا. فى هذا السياق من الالتباس والموقف النقدى الذى يكاد يقتصر على المواقف المنبرية المجردة، تكاد تتضاءل الهوية الفكرية لليسار، كما **تتقلص فاعليته الجماهيرية، وتكاد تخلو عمليا ساحة الصراع للقطبين الكبيرين السلطة الرأسمالية التابعة والحركة الأصولية المتزمتة، وبينهما تضيع الجماهير، أو تتمزق أو تقف سلبية صامتة تنتظر، وتسعى للبحث عن حلولها العصيّة بأشكال مختلفة، ما أشد مهارة شعبنا على ابتداعها. وبينهما وبهما تنتعش الثقافة النفعية المسطحة المهرجانية أو المبتذلة أو الثقافة الأصولية المتزمتة الجامدة اللاعقلانية، فى الوقت الذى تُحاصر الثقافة العقلانية والابداعية.**

حسنا .. هل أقدم صورة متشائمة تقول ألا مخرج عن هذين القطبين المتنازعين اللذين يتحركان فى الوقت نفسه على أرضية مشتركة؟ فلهما الحاضر والمستقبل؟ والحق، أن الحديث عن المستقبل أمر معقد، ولايصلح إسقاط الأمنيات عليه، أو المطالبة بالتفتيش فى رؤوسنا بحثا عن بدائل نظرية مجردة لاتنتهى فى العادة إلا بأفكار مكتبية. والمستقبل لايصنع - كما أكرر دائما - فى ملكوت الذهن، وإنما فى ملكوت الواقع، دون أن ننفى دور الذهن الخلاّق المشتبك مع الواقع والمتطور بتطوره.

حقا، إننى فى غير تزمت أو جمود فكرى أرى أنه لاسبيل للخروج من هذا الوضع المتخلف المتدنى غير طريق التحول الاشتراكى العلمى، الذى يتمثل ببساطة فى التخلص من التبعية، دون أن يعنى هذا فك الارتباط مع النظام العالمى، إلى جانب القضاء على التخلف وتحقيق تنمية شاملة

سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية متنامية تشارك فيها تخطيطا وتنفيذاً ورقابةً وتطويراً كل القوى الانتاجية والابداعية الحية فى المجتمع. وأن يتحقق هذا فى إطار سياق قومى عربى، وسياسة أممية ودولية جديدة، تستفيد من كل الخبرات السلبية والإيجابية السابقة. ولكن هذا الكلام العام لايكفى إلا فى تأكيد هويتنا الفكرية والتخفيف من تشاؤم العقل وتجديد ومضاعفة تفاؤل الإرادة على حد تعبير «جرامشى».

على أن القضية فى جوهرها هى تقديم بديل عملى فى إطار مشروع لخطة تنمية شاملة. فلا سبيل للجنوح نحو طرف من طرفى القطبين المتصارعين المتحالفين فى العمق: السلطة والأصولية الاسلامية. ولابد من بناء كتلة مجتمعية ثالثة بينهما متسلحة برؤية **عقلانية** علمانية، **وبفاعلية** حركية. لابد من هاتين الدعامتين لبناء هذه الكتلة بناءً تاريخيا **مؤهلا** لإقامة مجتمع جديد وسلطة جديدة. **الدعامة الأولى** هى: الدعامة الثقافية العقلانية النقدية، تنشر المنهج العلمى للتفكير ذا العمق الوطنى والقومى والشعبى والإنسانى، وتتصدى لكل تصورات وأفكار ومناهج التبعية والجمود الأصولى والتزييف الفكرى بحسم. ولاتترك القطبين الآخرين يستوليان وحدهما على الساحة الثقافية رغم أنهما يملكان منابرها بالفعل. لابد من أن تتصدى الحركة الثقافية واليسارية والعقلانية والديمقراطية عامة لكل ما يدور فى المجتمع من حوار وآراء وأفكار، ولاتقف منها موقف الرفض المتعالى أو التفرج السلبى أو اليأس. إن معركة الثقافة والوعى من أخطر معارك مجتمعنا وعصرنا كله، لأن خصوم التقدم يستخدمون تزييف الوعى وتزييف الثقافة والوسائل التكنولوجية والعلمية لتحقيق أهدافهم.

أما **الدعامة الثانية** لبناء الكتلة الثالثة: **فهى الفاعلية الحركية الجماهيرية**، السياسية والاقتصادية والمطلبية، وتنشيط حركة الجماهير للتصدّى بأشكال مختلفة ممكنة ومتنامية لكل ما يهدد مصالحها. ولن يتحقق هذا إلا بما يمكن تسميته بهيكلة الحركة المجتمعية، أى تحويل المجتمع إلى أبنية وهياكل ومؤسسات مختلفة ومتنوعة، وعلى مستويات أفقية ورأسية للدفاع عن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية قوميا وانتاجيا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا. **وليست هذه دعوة إلى ما يسمّى بالجمعيات غير الحكومية، فما أكثر ما تُستخدم للأسف بعض هذه الجمعيات لأهداف ربْحية خاصة، بل ما أكثر ما تُستخدم لتتغلغل الأصابع الأجنبية فى نخاع المجتمع من خلال الدولة أو من خلف ظهرها. لست أدعو إلى مقاطعة هذه الجمعيات، وإنما أدعو إلى أمر آخر هو قيام الجمعيات والهيئات والتجمعات والاتحادات الديمقراطية الشعبية المستقلة عن وصاية السلطة وعن تموْيل وتدخل هذه الأصابع الأجنبية، للدفاع عن المصالح الاجتماعية المختلفة**، والخروج بالحركة السياسية والاجتماعية من أوضاعها الشعبوية والسلبية إلى وضع شعبى منتظم نشط على أساس المصالح المختلفة. هذا فى تقديرى العمق الحقيقى للمجتمع المدنى وللديمقراطية القاعدية.

وهو ليس بديلا عن النضال من أجل توسيع آفاق العمل السياسى والديمقراطية البرلمانية الصحيحة وحق تداول السلطة والغاء كافة القوانين المقيدة للحريات. وإنما هو القاعدة التى تتأسس عليها هذه الديمقراطية تأسيسا قاعديا عميقا..

بدعامة العمل الثقافى ودعامة الفاعلية الجماهيرية يمتد الطريق الشاق من أجل بناء هذه الكتلة الثالثة - وسيتدعم ويقوى هذا العمل بمقدار ما يتحد اليسار بمختلف فصائله حول الحد الأدنى من الواجبات العملية، وينجح فى توسيع آفاق عمله لمختلف القوى المنتجة والمبدعة والحية فى المجتمع بما فى ذلك التيارات الدينية العقلانية الديمقراطية غير المتزمتة القابلة للعمل المشترك واحترام الاختلافات الفكرية، فضلا عن العناية بصفة خاصة بالقوى الانتاجية الجديدة فى مجال التكنولوجيا الحديثة.

المهم هو حسن اقتراح الحلول العملية وأساليب العمل الملائمة لحل القضايا الملحة وبناء الثقة فى الحركة السياسية والاجتماعية والثقافية للجماهير.

هل أقدم بهذا حلاً؟ لا اعتقد ذلك! ولكنى لعلى أشرت فقط إلى طريق طويل شاق، ولكنه يحتاج إلى تضافر وتكثيف كل الجهود والطاقات الوطنية والديمقراطية والتقدمية للممارسة والمواصلة النضالية مع الناس ولأجلهم.



أسئلة وإجابات حول الإسلام السياسى وظاهرة العنف*

◆ تعيش الأصولية الاسلامية حالة من حالات المد.. فهل يرجع هذا إلى تخلف القوى الفكرية والسياسية الاخرى فى المجتمع.. أم يرجع إلى أسباب أخرى؟

– فى تقديرى أن السبب المباشر هو أن بلادنا تعيش فى «حالة جَزْر» سواء من الناحية الوطنية أو الاجتماعية.. على أن هذه الأوضاع وحدها لاتفسر فقط بالسلب كما يقال.. أى بفشل الأنظمة القومية وضعف الحركات الاشتراكية وهامشية التحديث المادى والثقافى واستمرار التخلف.. هذه أسباب حقيقية وقائمة بغير شك.. ولكن السبب الفاعل الراهن – لو صح التعبير – هو أن الأنظمة القائمة السائدة اليوم لا تقدم بدائل صحية لكل هذه الأوضاع .. بل على العكس تماما.. انما هى تضاعفها وتعمقها وبالتالى تفاقم من ازمة الواقع.. فهى انظمة تفتقر إلى المشروع الاستراتيجى الشامل سواء كان مشروعا قوميا أو اشتراكيا أو حتى

(*) جريدة الأحرار – ٢٤ أغسطس ١٩٩٤.

ليبرالياً رأسمالياً.. فهى انظمة بلا مشروع اللهم إلا تقديم بعض الحلول الجزئية الهامشية لادارة ازمة واقعنا السياسى والاقتصادى والاجتماعى أساساً؟ .. هل هى تحاول ايجاد حلول لها؟.. ما أظن هذا.. فى الحقيقة «ويالـلمأساة» ان اغلب هذه الحلول المقدمة هى حلول مفروضة من الأنظمة الرأسمالية العالمية وخاصة الأمريكية لادارة ازمة النظام العالمى نفسه.. والتخفيف من ازمته على حساب بلادنا وبلاد العالم الثالث.. فسياستنا ليست حلاً لأزمتنا فى الاساس. ولكنها جزء من المشروع الرأسمالى العالمى لحل ازمة النظام الرأسمالى العالمى على حسابنا.. فلهذا لو تساءلنا ما هذه الآليات الأساسية التى تدور عليها ممارستنا السياسية السائدة؟.. نقول انها آلية مالية فقط.. وليست اقتصادية.. وليست ثقافية.. ونتيجتها عمليا «نزح» عائد العمل الاجتماعى.. بل عائد العمل الثقافى ايضا.. إلى صندوق النقد الدولي. وبالتالى الرأسمالية العالمية حتى المشروعات الانتاجية والتصديرية والخدمية مشروطة بإرادة مؤسسات وتشريعات واتفاقات الرأسمالية العالمية.. والتى تهيمن عليها الولايات المتحدة فى هذه الأيام.. إن الارادة الوطنية للأسف مشروطة ومقيدة بالارادة الخارجية.. وتزداد السمسرة ويزداد الفساد. وتفقد مصر للاسف هويتها وبنيتها الخاصة وفاعليتها بل تزداد تفككا رغم كل الجهود الجزئية المخلصة التى تبذل هنا وهناك.

فى هذا الواقع الذى يفتقد الرؤية الموضوعية الشاملة والارادة الذاتية الوطنية والمجتمعية تبرز «الأصولية الاسلامية».. لا بمعنى استلهام اصولنا وثوابتنا القديمة.. وانما لتثبيت وتمجيد بعض هذه الأصولية وبحسب تفسيرها الخاص.. ومحاولة فرض هذا التفسير الخاص فرضاً على مجتمعنا

بما لايتفق مع مستجدات الواقع والحياة والعصر.. وهى لاتقدم بديلاً اللهم الا البديل الروحى الأخلاقى العام.. أى الدين .. بدون أى رؤية موضوعية لمتطلبات الواقع.. أو حلول عملية لمشاكله.. اللهم إلا السعى لاقامة سلطة دينية.. ولهذا السبب يتحقق هذا المد الاسلامى الأصولى الاخلاقى المتزمت كرد فعل للجزر السياسى والاقتصادى والاجتماعى الذى تفاقمه الأنظمة السائدة.. ولكن هذا المد بعجزه عن ان يقدم بدائل موضوعية.. واستخدام بعض فصائله لعملية الاغتيالات واشكال الارهاب المختلفة للمثقفين والسائحين ورجال الأمن والمؤسسات المالية.. لا يستطيع أن يقيم دولة.. قد يضاعف من تفكك المجتمع.. قد يضعف من فاعليته.. ولكن فى النهاية سوف تستفيد اجهزة الدولة من هذا الوضع لتدعيم مشروعيتها.. وقد تسعى ايضا لتصحيح جزئى لبعض أخطائها.. وان كان من الممكن أن يسهم أيضا هذا الوضع فى يقظة عقلانية اجتماعية أو مجتمعية شاملة فيفرز المجتمع البديل الصحى الحقيقى.. اقصد المشروع النهضوى القومى التقدمى الانتاجى.. الذى يتيح لمصر ان تتعامل مع العصر لمصلحتها أساساً وعلى أرضية من التكافؤ.. وهناك امكانية كبيرة لتحقيق ذلك فى تقديرى.. ولكنها قضية نضالية كبيرة.

◆ يربط البعض بين الأصولية كمصطلح والارهاب كمصطلح.. فهل هناك بالضرورة علاقة بين المصطلحين؟

– هناك ارتباط بغير شك.. فالأصولية الاسلامية بالمعنى الذى ذكرته أى المعنى الذى يعبر عن الجمود والاطلاقية وفرض رؤية ماضوية خاصة على الواقع هى النظرية العامة.. وان كان لها تفريعاتها واجتهاداتها

النظرية المختلفة.. والارهاب ليس الا التجلى العملى لهذه النظرية.. ولما كانت النظرية فيها اجتهادات مختلفة.. فالارهاب ايضا الذى هو تجلٍ لها له تجلياته العملية المختلفة كذلك.. فالارهاب لا يقتصر فى تقديرى فى عمليات الاغتيال والقتل الفردى والجماعى فحسب.. بل فى عمليات الاغتيالات المعنوية أيضا.. إن التكفير الفكرى والاحكام الضيقة مثل القول بإباحة تنفيذ الحد للأفراد على الكافر لو تقاعست الدولة ومثل فرض الحجاب.. ومثل تحريم الفن التشخيصى سواء فى النحت أو الرسم.. ومثل المحاولات الدائبة لنشر رؤية دونية تسفه الفنون المسرحية والسينمائية وتفرض قيماً واشكالاً محددة من السلوك.. هذا فى الوقت الذى تتخذ فيه ابشع وأدنى اشكال العلاقات والاساليب كالاستحلال والتفرقة بين الازواج إلى آخر ما سمعناه فى اعترافات عادل عبد الباقى.. خلاصة الأمر أن الارهاب الفكرى والعملى هو التجلى للجمود الأصولى النظرى وان اختلفت وتنوعت اشكاله ومظاهره.

♦ هل سيستطيع الأصوليون الفوز بشرعية التعبير عن الاسلام كما يطرحون انفسهم؟

– أولا أحب أن أؤكد انه لا أحد له حق احتكار شرعية التعبير عن الاسلام.. فالاسلام لا يعرف الكهنوت.. ولا السلطة السياسية.. ولا محاكم التفتيش.. ولا احتكار الحقيقة.. الرأى فى الاسلام متروك للعلم والاجتهاد والضمائر.. واذكر «استفت قلبك».. ولكن الأصوليين.. يستطيعون – كفرض مطلق – الفوز بالسلطة لا بشرعية التعبير عن الاسلام فى هذه الحالة.. وانما بتسييد مفهومهم الخاص للاسلام تسييداً سلطوياً.. يمكنهم

أن يحققوا هذا بالعنف الانقلابى المسلح.. المسنود فى تقديرى بالقوى الخارجية.. لو توافرت لهم الظروف.. ولكن حتى لو تحقق هذا الغرض المأساوى فما اعتقد انه سيفضى إلى استقرار لهذه السلطة التى ستكون اشنع وابشع ما مر فى بلادنا من سلطات قمعية وقهرية وسيكون لها الشرعية الانقلابية ولكن ستفتقد الشرعية الاجتماعية الديمقراطية والمدنية.. ولن يطول عمرها بما سوف يحتدم بين فرقها المختلفة من صراعات دموية متوقعة فضلا عن التناقض الحضارى بينها وبين المصالح الأساسية للمجتمع المصرى فى اطار عصرنا الراهن وأمثلة أفغانستان.. وايران.. والسودان ماثلة أمام أعيننا.. وان كنت استبعد أن تنجح هذه الحركة المتعصبة فى الوصول إلى السلطة رغم ان الأمر يحتاج إلى جهود ثقافية فى الأساس.. واجتماعية وتعميرية واقتصادية فضلا عن الجهود الأمنية للتصدّى لها.

♦ فى اطار الرصد لحركة هذا التيار: الى أى مدى يمكن القول أن الاصوليين قادرون على العمل الجماعى.. والى أى مدى يمكن القول أنهم مختلفون ومنقسمون على أنفسهم؟

– فى تقديرى أنه عندما تصبح السياسة هى هم الفكر الدينى أو أصحاب الفكر الدينى ستزداد الفرقة بين اصحاب هذا الفكر الذى هو بطبيعته فرق واحزاب واشياع يكفر بعضها بعضا وتدعى كل واحدة منها انها «الفرقة الناجية».. وقد يجتمعون ويتوحدون فى البداية بمستوى أو بآخر تطلعاً الى السلطة السياسية وسعياً إليها.. ولكن ما أسرع ما يحتدم بينهم لا أقول الخلاف بل الصراعات الدموية باسم التفاسير المختلفة للدين التى

تدعى كل فرقة انها تحتكر تفسيره.. ينبغى أن ندرك وهذه حقيقة أساسية أن الدين شيء والفكر الدينى شيء آخر.. فالفكر الدينى فكر بشرى يرتبط بمواقف ومصالح وثقافات وظروف ذاتية ومستويات فكرية مختلفة.. ولكن ما أشد ما تحاوله بعض الفرق المتبنية للفكر السياسى.. نشروا شائعة ان فكرهم الدينى هو الدين نفسه.. وهذا هو الخطر.. هذا هو مصدر ما برز من صراعات دينية طوال التاريخ الماضى حتى يومنا هذا.

♦ يرى البعض ان تصاعد تيار الاسلام السياسى يمثل خطراً على بنية المجتمع المدنى.. فهل ترى ذلك الرأى؟

– أرى هذا الرأى تماما.. لأن هذا التيار كما ذكرت من قبل يعتقد أنه يحتكر الحقيقة ويسعى إلى اقامة سلطة دينية بمقتضى هذا الاعتقاد.. وبالتالى ستكون المشروعية فى المجتمع مشروعية صادرة عن تصور خاص محدد للدين، ومعالجته لمختلف الأمور الدنيوية بمقتضى هذه الرؤية الدينية المحددة.. العلاقات الاقتصادية والاجتماعية ستقلص وتحدد وتوضع داخل هذا الفهم المحدد.. وهذا يتحقق بالضرورة بفرض متعسف باسم من؟ .. باسم الدين.. مما يعنى الخطر على المجتمع المدنى.. بل والقضاء على امكانية المجتمع المدنى الذى مازلنا فى بلادنا نناضل من أجل تنميته وتطويره على اساس من حرية الاختلاف.. وحرية النقد، وضرورة المشاركة الديمقراطية، وحرية الابداع.. وضرورة التجديد.. إلى آخر هذا. ان هذا الفرض من أعلى لمفهوم معين للدين سوف يعطى للسلطة سمة مقدسة وبالتالى فإن كل اختلاف معها سيكون اختلافا مع الدين بحسب فهمهم. وهذا ليس خطراً على المجتمع المدنى فحسب ولكنه خطر على المجتمع نفسه فى بنيته الأصلية.

♦ يرى البعض ان الدعوة لتطبيق الشريعة تعتبر نقيضاً للتعددية الدينية والسياسية والثقافية فى المجتمع.. فهل ترى ذلك مع مراعاة ان الدستور ينص على أن دين الدولة الرسمى الاسلام.. والشريعة الاسلامية هى المصدر الاساسى للتشريع؟

– اسمح لى ان اقول ان الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية تعبير عام مجرد لابد ان نحدد ما يعنيه هذا التعبير.. هناك معنيان: هل يعنى تطبيق الشريعة الاسلامية المطابقة الحرفية بين ما جاء به الشرع وبين ما فى الواقع الراهن من مستجدات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية.. أى تطبيق النصوص الشرعية تطبيقاً حرفيا على هذه المستجدات دون مراعاة لاختلاف ظروف الزمان والمكان والاحوال.. هذا فهم لتطبيق الشريعة ولكن هناك آخر هو تطبيق الشريعة بمعنى استلهام جوهر الشريعة.. استلهام مقاصدها الجوهرية فى معالجة بعض قضايا الواقع فيما تدعو اليه الضرورة.. دون ان يعنى هذا الحجر على حرية الرأى والاجتهاد ومراعاة مصالح الناس.. بتعبير آخر تكون مصالح الناس هى المعيار فى سلوكنا وفى تشريعنا السياسى والاجتماعى.. والاقتصادى والثقافى.. وليس التفسير الجامد لنصوص دينية.. وهكذا.. يمكن لدعاة تطبيق الشريعة الاسلامية ان يطبقوا المفهوم الأول وهو مفهوم خطر يجمد الواقع.. ولكن من الممكن أن نحقق المفهوم الثانى وهو فى تقديرى مفهوم صحيح ينبغى ان نحرص عليه.. ولكننى إلى جانب كل هذا أنا لست من انصار القول بأن الشريعة هى المصدر الأساسى والوحيد للتشريع.. لأن هذا قد يحد من حرية التشريع بما يقتضيه تجدد الحياة وتغير وتجدد المصالح والأفكار والقيم. إن الاسلام بغير شك «بعد اساسى» من ابعاد وعينا الثقافى.. بل وثقافتنا عامة ولابد أن نستلهمه فى

اتخاذ مواقفنا من مختلف قضايانا لكن لاينبغى ان يقف عنده وحده وإنما من الواجب أن نستلهم العديد من الخبرات الدينية وغير الدينية الأخرى التى تمخضت عن خبرة الحياة والتى تتجدد بالضرورة بتجدد الحياة من حولنا.. ومن ناحية أخرى أنا من انصار الدولة المدنية التى لاتعنى تناقضا مع الدين وانما تعنى التفتح على الدين عامة، فضلا عن الخبرات والمصالح المتجددة بتجدد الحياة.. ومن رأيى ان التشريع القائم فى بلادنا بالفعل يستلهم او استلهم بالفعل الشريعة الاسلامية.. وليس فى أى بند من بنود هذا التشريع القائم ما يناقض الشريعة الاسلامية.

♦ فى النهاية: .. ما هو مدى تقبل الجماهير للفكر الدينى الأصولى؟

– فى تقديرى أن جماهيرنا المصرية جماهير متدينة.. والدين هو أساس عميق لثقافتنا عامة ولكنه مرتبط وملتحم بكل خبرات شعبنا التاريخية والمجتمعية الحية.. ولاشك انه يحتاج كأى شىء حى إلى تطوير وتنمية وتجدد مع تطوير وتجدد وتنمية رؤيتنا الثقافية وخبراتنا العملية وحياتنا الثقافية ومتطلبات العصر الذى نعيش فيه والضرورات التى تواجهنا.. ولهذا فإن الفكر الاصولى المتعصب الجامد ليس مما تقبله ابدا هذه الجماهير ذات العمق التاريخى والخبرات المجتمعية العميقة.. ربما قد تقبله بشكل وقتى عابر عندما يفيض بها الكيل ازاء تردى الأوضاع السياسية والاجتماعية وعندما يغيب وعيها التاريخى والموضوعى وانا اتكلم من حيث الممكن المطلق.. ولكن فى تقديرى سرعان ما تنتصر فى النهاية حكمتها التاريخية التى تتمثل فى التسامح.. واحترام الاختلاف.. والتنوع.. والتجدد.. فى اطار الوحدة القومية وفى اطار التفتح على كل الخبرات الانسانية عامة.

محمد عمارة بين فقه التكفير
وفقه الاجتهاد بالرأى

أكرمنى الصديق العزيز الدكتور محمد عمارة بالاحتكام إلىّ فى كتابه الجديد: «التفسير الماركسى للإسلام»، بأن اتخذ من معرفته بتوجُّهى الفكرى حجة لإسباغ صفة الماركسية على كتابات الصديق العزيز والعالم المجدِّد الدكتور نصر حامد أبوزيد. والحكاية هى أننى فى لقاء بيننا فى ليلة عزاء، عرفْته لأول مرة بالدكتور نصر قائلا بأنه «أحسن من يحلل النص»، وعندما قرأ الدكتور عمارة بعد ذلك كتابه «مفهوم النص»، أدرك أننى لم أكن أقصد النص الأدبى كما تصور آنذاك، وإنما اقصد النص الدينى، وأنه – أى الدكتور أبوزيد – معى «فى الموقع الفكرى والاتجاه الايديولوجى»! ولهذا فمنذ البداية الأولى لكتاب الدكتور عمارة الجديد هذا المكرس للرد على كتابات الدكتور أبوزيد، يتخذ الدكتور عمارة من إسباغ الاتجاه الماركسى على هذه الكتابات أساسا للرد عليها. ومنهجه فى هذا منهج بسيط وشكلى فى البداية، فهو يستند إلى الشكل الأول فى منطق أرسطو الصورى للوصول إلى النتيجة المتضمنة سلفا فى بنية هذا الشكل الأول على النحو التالى:

الماركسية - كما يقول - نظرية إلحادية كافرة.

- نصر حامد أبوزيد ماركسى.

- إذن فنصر حامد أبوزيد ملحد وكافر.

على أن الدكتور عمارة سرعان ما يرتفع عن هذا الشكل الأول للحكم على كتابات الدكتور نصر أبوزيد، إلى إثبات ذلك بتقديمه لمنهج المادية الجدلية الذى تقوم عليه الماركسية، ثم اكتشاف هذا المنهج فى كتابات الدكتور أبوزيد نفسه لتأكيد النتيجة التى وصل إليها بالشكل الأول المنطقى الصورى.

على أن الدكتور عمارة يسعى لضرب أكثر من عصفور بكتابه هذا. فهو فى الحقيقة يستأنف به كذلك الحملة التقليدية ضد الفكر الماركسى والماركسيين المصريين خاصة والعرب عامة، وذلك بتغييب الدلالة العلمية والاجتماعية والوطنية والقومية لهذا الفكر فى التاريخ النضالى لهؤلاء الماركسيين، فضلا عن شغل المثقفين والمواطنين عامة عن القضايا السياسية والاقتصادية والقومية والديمقراطية الملحة اليوم، بإثارة قضية العقيدة الدينية كالعادة. ولا يكتفى الدكتور عمارة بإثارة تهمة الكفر وإنما يضيف إليها أن الماركسيين العرب فى هذه الأيام - إلا قليلا منهم - كما يقول «قد احترفوا حرفة التصدى للمد الإسلامى المعاصر واقاموا لذلك جبهة أو بالأحرى دخلوا لذلك فى الجبهة التى ضمت أعداءهم التاريخيين من الإمبرياليين، إلى الليبراليين، إلى نظم العسكر وحكومات وجماعات التبعية والعجز والفساد؟!»(ص٧).

وما أريد أن أشغل هذا المقال بتفنيد هذا الكلام غير اللائق الذى

تمنيت ألا يصدر من مثقف فى مستوى الدكتور عمارة وألا يلقيه على عواهنه على الأقل، وما أحب أن أرد عليه مشيرا إلى جرائم القتل والإرهاب والتعصب الأعمى التى تشوه بها وجه الإسلام جماعات تحمل رايات إسلامية فى الجزائر ومصر والسودان وأفغانستان، بل يتحالف ويتواطأ بعضها مع الأمريكان أعدى أعداء أمتنا العربية؟! ويتاجر بعضها الآخر بالمخدرات أو بودائع البسطاء من الناس!

وأعود إلى هذه العلاقة الشكلية الميكانيكية التى يقيمها الدكتور عمارة بين كون الإنسان ماركسيا وكونه ملحدا كافرا، فهو يعرف أن العديد من العلماء فى أنحاء العالم وفى مختلف المجالات العلمية الطبيعية والإنسانية يستفيدون من الماركسية من الناحية المنهجية دون أن يكونوا ماركسيين، بل ربما كانوا مختلفين معها معارضين لها. وهو يعرف أيضا أن آلافا من البشر المنخرطين فى الأحزاب الشيوعية فى العالم - خاصة فى بلد كإيطاليا - متمسكون بعقيدتهم الدينية، ويعرف كذلك حركة «لاهوت التحرير» فى أمريكا اللاتينية المتحالفة مع الحركة الشيوعية، بل يتبنى الماركسية بعض قساوستها! وما أكثر الأمثلة فى تاريخ الحركة الشيوعية المصرية، ولكنى اكتفى منها بمثال واحد شارك فيه الدكتور عمارة نفسه. ففى سجن الواحات الخارجة فى أوائل الستينيات قام الشيوعيون المصريون من سجناء هذا السجن البعيد فى قلب الصحراء ببناء مسجد، وقام الرفيق محمد عمارة - الذى كان آنذاك عضوا فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى - بإقامة الصلاة إماما للمصلين يوم افتتاح هذا المسجد، وكان هؤلاء المصلون من رفاقه الشيوعيين كذلك. وأسأل الدكتور عمارة اليوم:

عندما قام بهذا الواجب الدينى، ألم يكن مسلما وماركسيا فى الوقت نفسه؟! أم كان منافقا وكان المصلون وراءه جماعة من المنافقين؟

أعرف وأثق أن الرفيق عمارة والرفاق من خلفه ما كانوا ينافقون أحدا، بل كانوا - فى معظمهم على الأقل - يتعبدون بحق، بل كان بعضهم يتعبد فى زنزانته قبل بناء المسجد.

ما أردت أن أدافع عن ماركسية الدكتور أبوزيد أو انفيها عنه، وإنما أردت أن اقول ببساطة للدكتور عمارة إن الإنسان ليس كتلة صماء، وإنه من التعسف أن نستخلص النتائج النهائية المطلقة حول مواقف الناس من قياسات واستخلاصات شكلية، وأردت أن أذكره بما يعرفه جيدا من أن الماركسية رؤية فكرية شاملة للعالم، ومنهج لتغيير العالم تغييرا يستند إلى المعرفة العلمية والقيم الروحية والأخلاقية والثقافية، من أجل إلغاء استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وتحقيق العدل والحرية والسعادة والتفتح الإنسانى المجتمعى والفردى للناس جميعا. وهى تخطىء بغير شك فى تطبيقاتها كأى تجربة إنسانية تاريخية، فهى فى حاجة دائما - كجزء من فلسفتها - إلى التجديد ونقد ذاتها نظريا وعمليا بحسب تجدد الخبرات السلبية والإيجابية على السواء.

ولكن الدكتور عمارة ينسى هذا كله، ويتجاهل هذا كله، ولا يجد فى الماركسية إلا أنها نظرية مادية ملحدة كافرة. ولهذا يسعى فى كتابه إلى إثبات ذلك، فيبحث عن تعريف للمادية فى «المعجم الفلسفى» فيتبين فى السطر المخصص لهذا التعريف مايؤكد التناقض بين مفهوم المادية والإيمان، ثم يبحث عن تعريف المادية الجدلية فى «الموسوعة الفلسفية»

التى أصدرها بعض العلماء السوفييت أيام المرحلة الستالينية، فيتأكد كذلك من فقدانها للبعد الإنسانى فضلا عن الروحى. ولا يسمح لى المجال بمناقشة هذه التعريفات والمفاهيم التى وقف عندها واستند إليها الدكتور عمارة، ولكنى أقول له بصراحة الصديق والعلم إنها لفضيحة علمية ان يقف بحثك وأن تبنى نتائجك على هذين المرجعين، فأولهما ليس مرجعا أساسا فى الموضوع، وثانيهما معجم على مستوى فاجع من السطحية والهشاشة، فضلا عن تعبيره عن مرحلة بالغة الجمود فى التجربة السوفيتية ولا أقول الماركسية! أتمنى أن أتناقش مناقشة مستفيضة مرة أخرى مع الصديق الدكتور عمارة حول مفهوم المادية الجدلية «أو الجدلية المادية» كما كان يحرص كل من ماركس وانجلز على تسميتها بحق.

على أن الدكتور عمارة تأسيسا على النتيجة التى توصل إليها حول مفهوم المادية الجدلية ينتقل إلى التفتيش عن هذا المفهوم فى كتابات الدكتور أبوزيد التى تحلل النص الدينى، حتى لا يكون سنده الوحيد قول محمود أمين العالم إن الدكتور أبوزيد هو «أحسن من يحلل النص». والدكتور يحرص على تكرار ذلك القول طوال كتابه فى أكثر من موضع على سبيل السخرية منى فى بعض الأحيان! ما علينا! وسرعان ما يلتقط الدكتور عمارة نظرية الماركسية فى العلاقة بين البناء الفوقى والبناء التحتى التى يعتبرها المفتاح المادى فى العلاقة بين الفكر والواقع، وباكتشاف هذه النظرية فى تحليلات الدكتور أبوزيد يجد فرصته للقبض عليه متلبسا بالماركسية فى فهمه للإسلام! فالدكتور أبوزيد يقول: «إن الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية هى آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية

لهذه الجماعة. وأن البنى التحتية والفوقية تتفاعل فى جدلية معقدة». فالآفاق المعرفية فى أى مجتمع ولأى جماعة - أى البناء الفوقى - محكومة بالبنى الاقتصادية والاجتماعية، أى بالبناء التحتى. ويقوم الدكتور أبوزيد بتطبيق هذه النظرية لتفسير بعض الوقائع مثل تحريم القتال فى الأشهر الحرم للحفاظ على وسائل الإنتاج الاقتصادى من الدمار، ومثل بروز الدين الإبراهيمى من أجل تحديد الهوية الخاصة للعرب، أو يقول بأن الدولة جهاز طبقى والمشروع الاجتماعى محكوم بانتمائه الطبقى، إلى غير ذلك. والغريب حقا، أن الدكتور عمارة يقول صراحة إنه لايناقش هنا خطأ أو صواب القول بتأثير الانتماء الطبقى على الأفكار وإنما هو يسوق الأدلة من نصوص الدكتور أبوزيد على تبنيه المنهج الماركسى فى النظر والتحليل والتفسير (ص٣٨). كأنما مجرد تبنى هذا المنهج لا الخطأ أو الصواب فيه هو فى حد ذاته الجريمة الكبرى وهو الكفر بعينه! وأقول للدكتور عمارة دون أن أدخل فى تفاصيل عديدة، إن هذا المنهج الذى ينسبه إلى الماركسية وهذا صحيح، ليس مجرد منهج ماركسى مقصور على الماركسيين بل هو منهج علمى عام تتبناه اليوم وتطبقه العديد من الدراسات الجادة فى مجال العلوم الإنسانية عامة بمستويات واجتهادات وإضافات مختلفة.

على أن الدكتور أبوزيد يرتكب جريمة أشنع وذلك بدفاعه - كما يقول الدكتور عمارة - «الصريح عن الماركسية فى مواجهة ما يسميه النص الدينى». كيف يادكتور عمارة؟ ذلك أن الدكتور أبوزيد «يتهم الخطاب الدينى باختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية»، وأنه يجعل عداء

الماركسية هو «للدين ذاته، بينما هذا العداء هو للفكر الدينى والتأويل الدينى الرجعى للدين وليس للدين نفسه». وهذا دليل آخر - فى نظر الدكتور عمارة - على ماركسية الدكتور أبوزيد فى دعواه السابقة هذه، وذلك بقول الدكتور عمارة إن «الخطاب الدينى - حسب تعبيره - أى تعبير الدكتور أبوزيد - لا يختزل الماركسية فى الإلحاد والمادية، وإنما يحاربها على امتداد جبهاتها وفروعها جميعا فهو يعادى موقفها من الملكية - المسألة الاجتماعية - المسألة الاقتصادية، موقفها من صراع الطبقات، وموقفها من الحرية، وموقفها من دكتاتورية البروليتاريا، وموقفها من مصدر القيم والأخلاق إلخ.. إلخ» (ص ٣٩). أى أن الدكتور عمارة لا يعادى الماركسية لإلحاديتها فحسب بل لرؤيتها الاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والقيمية. ولعل هذا أن يكون بالفعل هو مربط الفرس فى العداء للماركسية! المهم أن الدكتور عمارة قد ضبط أبوزيد متلبسا بماركسيته الإلحادية المادية، على أنه كما فعل بالنسبة لقضية البناء الفوقى والبناء التحتى، لايرد هنا كذلك ولايناقش قول الدكتور أبوزيد «بأن الخطاب الدينى يقلص الماركسية فى الإلحاد وأن هذا فهم عامى مبتذل»، بل يكتفى بنكتة كررناها جميعا وسبق هو أن كررها فى أكثر من موضع فى كتاباته.

على أنه ينتقل بعد ذلك إلى صلب كتابات الدكتور أبوزيد ليثبت خروجه من الإسلام، وهى القضية الرئيسية فى كتابه الذى يسعى إلى الإمساك بجسد جريمتها، ولكنه للأسف يعرض لها عرضا مشوها تنقصه الدقة عندما يلخصها على النحو التالى: فالدكتور أبوزيد يقول لقرائه - كما

يزعم الدكتور عمارة – «إن القرآن تشكل فى الواقع وصعد منه ولم يهبط إليه، وأنه لم يكن له قبل تلاوة النبى وجود مفارق للواقع الذى شكله فتشكل وفعله فانفعل نصا ومفاهيم ودلالات. فهو ثمرة للواقع ولا شيء هناك غير الواقع. أما الإيمان بمصدر إلهى وبقداسة هذا القرآن فهو كلام يقال، وفى الأخذ به طمس لهذه الحقيقة التى وصل إليها» (ص٤٣). وقد صاغ الدكتور عمارة هذا النص من فقرات منتزعة ومجتزأة من أكثر من كتاب من كتب الدكتور أبوزيد، مضيفا إليها من عنده دلالات وتفسيرات إيحائية ومباشرة! فالدكتور أبوزيد لم يقل إن القرآن تشكل فى الواقع وصعد منه ولم يهبط إليه، وأن هذا الواقع هو الذى شكله فتشكل وفعله فانفعل نصا ومفاهيم ودلالات، وأنه ثمرة للواقع ولاشيء هناك غير الواقع. فهذه هى صياغة الدكتور عمارة التى يلوى بها حقيقة ما يقوله الدكتور أبوزيد ويزيفه تزييفا للأسف ليسهل اتهامه بالخروج من الإسلام!! إنه بالفعل يستخدم بعض كلمات الدكتور أبوزيد ليؤلف منها مفهوما مغايرا ومناقضا. ثم هو يحكم على نوايا الدكتور أبوزيد «ويشق قلبه» باتهامه بأن إيمانه بأن القرآن مصدره إلهى، وانه نص مقدس هو مجرد كلام يقال، للإخفاء والتستر على رأيه الحقيقى المناقض لذلك. تمنيت لو أستطيع استعادة النصوص الكاملة للدكتور أبوزيد التى اجتزأ منها الدكتور عمارة نصه هذا، وأن أقوم بتقديمها تفصيليا لتبيان دلالتها الحقيقية. إلا أن هذا المجال المحدود لايسمح بذلك، وأرجو أن أتمكن من ذلك فى دراسة أخرى مستقلة. ولهذا حسبى هنا أن اكتفى بأن أقدم خلاصة مركزة لوجهة نظر الدكتور أبوزيد فى قضية العلاقة بين النص القرآنى والواقع. يذكر الدكتور عمارة فى نصه الذى يستخلصه من بعض كتابات الدكتور أبوزيد أن

الدكتور أبوزيد يرى «أن القرآن لم يكن له قبل تلاوة النبى له وجود مفارق للواقع». وقد تكون هذه الجملة فى نص الدكتور عمارة هى الجملة الدقيقة التى تنسب بالفعل إلى فكر الدكتور أبوزيد بصرف النظر عما يحيط بها فى نص الدكتور عمارة من إيحاءات تفسد دلالتها. ودلالة هذه الجملة عند الدكتور أبوزيد هى القول بأن القرآن حادث مخلوق وليس قديما. وهى قضية فكرية ثار حولها الخلاف - كما يعرف الدكتور عمارة جيدا - فى عصر الخليفة المأمون ومن ورائه المعتزلة. وقد كفر بها المأمون كل من يقول بأن القرآن قديم وليس مخلوقا حادثا، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل فى ذلك معروفة مشهورة. وفى هذه الأيام يعود الدكتور عمارة ليتبنى الموقف المعاكس لموقف المعتزلة وموقف المأمون، وهو تكفير من يقول بأن القرآن حادث مخلوق! وهى قضية فكرية تاريخية لاينبغى أن تكون سندا أو دليلا على كفر من يقول بها، أو تثبت الانتساب إلى الماركسية أو غير الماركسية، على أن هذه القضية ترتبط فى وجهة نظر الدكتور أبوزيد بأبعاد أخرى مؤسسة عليها. فالقرآن - كما نعرف وكما يقول الدكتور أبوزيد - قد تدرج فى النزول طوال عشرين عاما، فقد نزل منجماً. وهناك لذلك كما يجمع الفقهاء وعلماء الأصول أسباب لنزول بعض آياته لابد من مراعاتها عند تفسيرها والأخذ بها. وفضلا عن ذلك فقد نزل القرآن بلغة عربية، وتحدث بها عن قضايا اجتماعية واقتصادية ومعيشية وقيمية وسلوكية كانت سائدة فى عصر نزوله، وأصدر أحكاما بشأنها. بهذه الأبعاد وبغيرها، وبحسب المصطلحات العلمية فى مجال الدراسات الألسنية، يقول الدكتور أبوزيد إن القرآن منتج ثقافى، دون أن يعنى هذا إنكار قدسيته الإلهية كمصدر لصياغته ومفاهيمه ودلالاته وتوجيهاته وأحكامه، كما يؤكد

الدكتور أبوزيد فى أكثر من موضع فى كتاباته جميعا، ودون أن يعنى هذا كذلك أنه لايصلح لكل زمان ومكان كما يزعم الدكتور عمارة. ذلك أن الدكتور أبو زيد بتعمقه فى دراسته العلمية للنص القرآنى يكشف عن أمرين جليلين: الأول هو معنى أو معانى النص، أى تاريخيتها، بمعنى ارتباطها بواقعها وبالعصر الذى نزلت فيه، سواء بمضمونها أو بلغتها، أما الأمر الثانى فهو أنه برغم هذه المعانى التاريخية المباشرة المحددة للنص، فهو يحمل مغزى أو دلالة أكبر وأشمل من حدود هذه المعانى المباشرة المحددة تاريخيا. فالنص ثابت – كما يقول الدكتور أبوزيد – فى المنطوق، متحرك متغير فى المفهوم.

وهنا تبرز ضرورة القراءة التأويلية للقرآن إلى جانب قراءته قراءة حرفية، لاكتشاف هذا المغزى أو هذه الدلالة فى نصوصه، مما يؤكد صلاحيته لكل زمان ومكان وتغير الأحوال. وفى هذا التفصيل والتمييز الذى يقول به الدكتور أبوزيد فى قراءته للقرآن بين المعنى والمغزى ما يمكن أن نعده تطويرا لمفهوم «مقاصد الشريعة» الذى يقول به بعض كبار الفقهاء وعلماء الأصول، والذى يعنى أن هناك مقاصد أكثر عمومية وشمولا من المنطوق التاريخى المباشر المحدد لبعض الآيات مما يتيح التأويل بحسب الوقائع المتجددة المتغيرة.

هذه فى تقديرى هى خلاصة الخلاصة المبسطة فى قراءة الدكتور أبوزيد للنص الدينى، سواء النص الأصلى المقدس أو الخطابات الدينية الثانوية. وعندما يؤكد الدكتور أبوزيد فى أكثر من موضع من كتاباته أنه مسلم مؤمن، ويصرح بأنه فخور بانتمائه للإسلام، وأنه يؤمن بالله ورسوله

وكتابه واليوم الآخر، لا نجد فيما يقوم به من اجتهاد فى قراءة النص الدينى ما يناقض ذلك، أو ما يمكن أن نعده من «نواقض الإيمان الإسلامى» كما يذهب إلى ذلك الدكتور عمارة، أو كما يقول بحسم قاطع بأن مايقول به الدكتور أبوزيد «ليس وجهة نظر يسعها إطار الإيمان» (ص ١٢٠)، بل يعده «كارثة». وهو فى تقديرى حكم أو اتهام جائر. فما يقوم به الدكتور أبوزيد هو اجتهاد علمى مخلص جاد تتفتح به آفاق الرؤية الدينية ولايخرج عنها أو عليها، بل يسهم فى تجديدها بحسب مقتضيات مجتمعاتنا وعصرنا. إنه إضافة جليلة لتراثنا العربى الإسلامى الدينى والفكرى عامة.

على أن المؤسف حقا كذلك فى كتاب الدكتور عمارة أنه لايقف فى حكمه على كتابات الدكتور أبوزيد بأنها لاتتسق – كما يقول – مع قوله بأنه مسلم، وبالتالى يخرجه من ساحة الإيمان، وإنما يتهم كتاباته بسوء العلم والجهل، بل بسوء النية كذلك. وقد تكون فى بعض إشارات فى كتابات الدكتور أبوزيد تتعلق بتواريخ أو أحداث أو أحكام بعض ما يحتاج إلى مراجعة، أو إلى تفسير، أما الاتهام بسوء العلم وسوء النية فهو تجاوز غير مقبول فى حق رجل فى المستوى العلمى والأخلاقى الرفيعين للدكتور أبوزيد، خاصة فى أمور فكرية تتعلق بمفاهيم مثل قضية المنهج أو مصطلح الأيديولوجية أو الوسطية أو مفهوم النص أو الحاكمية أو مصطلح التأويل إلى غير ذلك، وهى قضايا فكرية خلافية كما ذكرنا لا يجوز الاتهام فيها بسوء العلم أو بسوء النية. ولا يتسع المجال للخوض فى هذه القضايا، ولكننى مضطر إلى الاقتصار على الإشارة السريعة إلى نقطة تتعلق بموقف الإمام أبوحامد الغزالى من مسألة السببية وارتباط الأسباب بالمسببات وإهداره

لقوانين السببية عامة، كما يذهب إلى ذلك الدكتور أبوزيد ويعارضه فى ذلك الدكتور عمارة.

فالدكتور عمارة يرى أن مأساة الدكتور أبوزيد (ولاينسى أن يضيف «أحسن الماركسيين تحليلا للنصوص» غامزا إلى ما سبق أن ذكرته له عن الدكتور أبوزيد) أنه لم يستطع التمييز بين عبارة «إن الله هو الفاعل من وراء كل الأسباب» وبين عبارة «إن الله هو الفاعل دون كل الأسباب» (ص٩٩). ويضيف الدكتور عمارة (الذى يسخر من مأساوية الدكتور أبوزيد ومنى بالتبعية فى قراءة وتحليل النصوص) إنه «لو قرأ الدكتور نصر ووعى ما كتبه الغزالى فى السببية لابتعد بنفسه عن مزالق هذا «الخطأ الشائع» الذى اشاعه المستشرقون أصحاب النزعة الوضعية والمادية والذى تلقفه تلامذتهم فى بلادنا.. وإلا فأين هو إهدار قوانين السببية فى قول الغزالى: «إننا نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما»، إلى آخر النص (ص٩٩) والمؤسف أن الدكتور عمارة الذى يحسن قراءة النصوص ويحسن تحليلها، لم يحسن قراءة هذا النص، ولم يحسن الاستفادة منه. ذلك أن هذا النص الذى يذكره الدكتور عمارة يبدأ هكذا: «المسلك الثانى وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما»، ثم يواصل قائلا: «ولكننا مع ذلك نجوّز أن يلقى نبى فى النار فلا يحترق» وهو هنا يشير إلى سيدنا إبراهيم (صفحة ٢٠٠ من كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالى – طبعة بيروت سنة ١٩٢٧).

والغريب أن النص الذى يذكره الدكتور عمارة استبدل بكلمة

«النبى» فى النص كلمة «شخص». ولا أدرى هل هذا الاستبدال قد قام به الدكتور عمارة أو موجود فى النسخة القديمة التى نقل عنها النص؟! على أن المسألة هى أن هذا النص الذى يستعين به الدكتور عمارة لينتصر به على مأساة فهم الدكتور أبوزيد للنصوص، ويؤكد به أن الغزالى يقول بالسببية، هو نص لايمكن استخلاص هذا منه، فهو جزء من سياق فصل ينفى فيه الغزالى القول بالسببية، ولكنه - كمنهجه فى هذا الكتاب - يقيم حوارا مع من يقول بالسببية ليدحض قوله. وهو يرد عليه بأكثر من مقام ومسلك، وفى هذا المسلك الثانى الذى ينقله الدكتور عمارة، هو يسلم تسليما فرضيا بأن النار تحرق القطنة بطبيعتها التى خلقت عليها، ومع ذلك فإننا نجوز أن يلقى النبى فى النار فلا يحترق، بفعل من الله أو من الملائكة كما يقول. وهذا النص الذى يسوقه الدكتور عمارة هو جزء من حوار يتم فيه التسليم برأى من يقول بالسببية من أجل دحضه أو تجريحه. أما الرأى الصريح الواضح للإمام الغزالى فهو فى قوله «فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهى جماد فلا فعل لها» (ص ١٩٦).
لا فاعلية للجماد عامة إذن فى رأى الغزالى. وهذا ليس رأيه وحده.. فلاشك أن الدكتور عمارة يعرف النظرية الذرية أو الجزء الذى لايتجزأ عند الأشاعرة - مدرسة الغزالى - التى تقول بأن كل شىء أو زمن يتألف من هذه الأجزاء أو هذه الأنات بالنسبة للزمن، وأن الله يتدخل دائما للتأليف والتركيب فيما بينها فى كل آن، ليتحقق بهذا وجودها بصفة متجددة متصلة. فالله هو المسبب لكل شىء بشكل مباشر أو غير مباشر ولا علاقة سببية بين الأشياء كما يبين ويدلل على ذلك الغزالى فى الفصل الذى

عقده في كتابه «تهافت الفلاسفة» حول هذا الموضوع. ولهذا لم يخطىء الدكتور أبوزيد في قراءته للغزالي كما يزعم عمارة.

وبعد، لقد تمنيت – في الحقيقة – ألا يستأنف الدكتور عمارة فقه التكفير الذى عانينا منه ومن نتائجه فى ماضينا البعيد والقريب، وأن يرتفع إلى فقه الاجتهاد العقلانى والعلمى فى قراءته لكتابات الدكتور أبوزيد.

على أننا رغم اختلافنا مع الصديق العزيز الدكتور عمارة فيما وصل إليه من نتائج فى كتابه «التفسير الماركسى للإسلام» ، فإننا لانستطيع أن نتغافل أو نتجاهل عما يتسم به هذا الكتاب من اتساع أفق نسبى، ومن اعتبار الدكتور عمارة قضية أبوزيد قضية فكرية مجالها الحوار الفكرى وأن المختصين بها هم المفكرون الباحثون، وأنها ليست قضية قانونية يختص بها المحامون ودوائر القضاء، كما يقول بوضوح وحسم فى كتابه (ص ٩) . فضلا عن رفضه لحد الردة إلا فى حالة الخروج العملى على الشريعة، إلى جانب دفاعه المجيد عن حرية الاعتقاد بل حرية التعبير عن هذا الاعتقاد، وإن تناول عقائد الإسلام بما يصدم الآخرين. «فكما وسع الإسلام دهرية الأمس الغابر، فإنه – على حد قوله – لن يضيق اليوم بالدهرية العصرية» (ص ١٢٠) . وإن كان فى موضع آخر من كتابه يقول «أما التعبير عن هذا الاعتقاد فهو حق تحكمه اعتبارات الصالح العالم ومقتضيات الحفاظ على المقومات الأساسية للاجتماع الإنسانى التى تعارف عليها مجتمع من المجتمعات» (ص٢٣) . ففى هذا القول عودة إلى الحد من حرية التعبير والاعتقاد! وما أحوجنا فى هذه المرحلة الدقيقة الملتبسة من حياتنا الفكرية والقومية والاجتماعية والسياسية، إلى أن نرتفع

من فقه التكفير والحد من حرية التعبير والاعتقاد إلى فقه الاجتهاد لا فى شئون الدين فحسب بل فى شئون الدنيا ومصالح الناس والوطن والأمة العربية عامة، وإلى فتح آفاق الحوار الموضوعى - كما يدعو إلى ذلك الدكتور عمارة - بين مختلف الاجتهادات الفكرية بغير أحكام نهائية مطلقة مسبقة وبغير استعلاء أو احتكار أو تكفير أو إرهاب. فما أكثر الأعباء والمسئوليات الوطنية والقومية والاجتماعية والثقافية والديمقراطية والعلمية والاقتصادية التى علينا أن نتصدى لتحملها والقيام بها فى مواجهة التحديات التى يفرضها علينا عصرنا الراهن.

وشكرا للصديق العزيز الدكتور عمارة، فالاختلاف أو الخلاف لايفسد ما بيننا من مودة صادقة أرجو أن تتواصل فى خدمة الحق والحرية والتقدم.



تساؤلات ومواقف

حول العلمانية والاشتراكية:

- سمير أمين وتجديد المشروع الاشتراكى
- إشكالية الديمقراطية فى النظرية والتطبيق الاشتراكى
- حول «البيان الشيوعى» بعد ١٥٠ عاما
- قراءة رفعت السعيد للماركسية
- اليسار ليس احتكاراً لأحد



سمير أمين وتجديد المشروع الاشتراكى

اليوم فى الذكرى العاشرة لاغتيال المفكر والمناضل الاشتراكى اللبنانى مهدى عامل [حسن حمدان]، عقدت مجلة الطريق اللبنانية ندوة بعنوان «نحو تجديد المشروع الاشتراكى» على شرف ذكرى استشهاد مهدى عامل. ولقد حملت هذه الندوة ثلاثة معان، على حد تعبير كريم مروة المناضل والمفكر اللبنانى فى بداية الندوة. فقد انعقدت الندوة باسم مجلة الطريق فى نهاية العام الحالى ستة وخمسين عاما من عمرها التنويرى، وهى تتخذ من دعوتها إلى هذه الندوة تأكيدا على تجدد وظيفتها التنويرية انطلاقا من وقائع ومتغيرات العقد الأخير من القرن العشرين.

ولهذا كان المعنى الثانى للندوة وهو موضوعها «نحو تجديد المشروع الاشتراكى». فالواقع الجديد – على حد تعبير كريم مروة – «يتطلب من أنصار الاشتراكية أى ممن لايزالون يعتبرون أن الحرية والتقدم والعدالة الاجتماعية هى أهداف حقيقية أن يقوموا بعملية متعددة الاتجاهات» فيعيدون قراءة الفكر الاشتراكى قراءة نقدية معاصرة، «تتجاوز

ماجرى تعْميمه فى النموذج السوفيتى المنهار» ، كما يعيدون قراءة متأنية للتجربة السوفيتية «من أجل معرفة عناصر الخلل فيها» ، كما يقومون بقراءة جديدة لوقائع العصر ولمتغيّراته ومنجزاته العلمية وللاستقطابات الجديدة التى نشأت وتطورت بعد انهيار نظام القطبيْن» . أما المعنى الثالث للندوة فهو الربط بينها وبين مهدى عامل، ذلك أن مهدى عامل مارس أول نشاط فكرى له بعد عودته من فرنسا بمجلة «الطريق» ، فضلا عن «أنه حاول فى أبحاثه ودراساته وسجالاته أن يقدم فهما جديدا للماركسية مرتبطا بظروف بلادنا العربية كجزء من بلدان العالم الثالث» . وكان فكره فى ذلك إبداعا متميّزا هذا إلى جانب «أن مهدى عامل فى نشاطه الفكرى والسياسى والأكاديمى يعتبر بطلا من أبطال حرية الفكر وشهيدا من شهدائها المعاصرين الكبار» . ولهذا، لعل من أجمل كلمات افتتاح الندوة ما قالته السيدة إڤلين حمدان زوجة الشهيد مهدى عامل من أن «إحياء الذكرى هو بالعمل من أجل جعل الذكرى تتحقق، وهو بالعمل من أجل تحقيق هذا العالم الذى عمل مهدى فى رسم خطوط آفاقه» .

ولقد شارك فى الندوة ثلاثة من كبار المفكرين والعلماء الفرنسيين المرتبطين بالفكر الماركسى هم: جورج لابيكا وجاك كولان ومانيا داس. وهم من المشاركين كذلك فى الإعداد للمؤتمر العالمى الذى سينعقد فى باريس فى العام التالى احتفالا بالذكرى المائة والخمسين لصدور البيان الشيوعى باسم ماركس وانجلز.

كما شارك فى الندوة مفكرون وباحثون متميزون من مختلف البلاد العربية، هم اسماعيل صبرى عبد الله، ومحمد محمود الامام وفواز

طرابلسى وعلى الكنز وسناء أبو شقرة وكمال عبد اللطيف وأحمد خليل وخضر زكريا وطيب تيزينى وفالح عبد الجبار وهشام غصيب وبن حسين الأخضر وسمير أمين ومحجوب عثمان ونورى عبد الرازق وماهر شريف وفهمية شرف الدين الذين توزعوا بين المحاور المختلفة للندوة وهى: حول أى فكر اشتراكى فى عالم متغير، والعولمة وتجدد آليات التبعية واشكالها، ومسألة الديمقراطية فى الوطن العربى، والتحولات الاقتصادية والاجتماعية فى ظل مخاطر المشاريع الاقليمية، وإشكالية تجديد المشروع الاشتراكى، وقراءة لكتابى مهدى عامل «الفكر اليومى» و«الدولة الطائفية». وقد خصصت جلسة لمداخلات الشباب، ثم اختتم محمد دكروب الندوة بكلمة عامة تلخص أبرز انجازاتها الفكرية وتمهد لمواصلة موضوع الندوة فى الأعوام القادمة..

وقد يكون من الصعب تقديم عرض شامل لكل أوراق الندوة على قيمتها جميعا، ولهذا اكتفى بعرض ورقة تتعلق بشكل مباشر بموضوع الندوة الرئيسى وهو تجديد المشروع الاشتراكى، هى ورقة سمير أمين، وخاصة أن هذه الورقة أثارت العديد من المناقشات الحارة والجادة.

لم يتمكن سمير أمين من حضور الندوة لمرض السيدة والدته، وقام أديب نعمة بتلخيص الورقة وعرضها عرضا وافيا بليغا. وورقة سمير أمين مترجمة إلى العربية من نص كتبه بالفرنسية.

عالج سمير أمين فى ورقته موضوع الندوة تحت عنوان: «مسألة الانتقال إلى الاشتراكية». وأكد فى بداية ورقته أن معالجته لهذا الموضوع مرتبطة بطروحاته الراهنة حول طبيعة الرأسمالية وطبيعة الاشتراكية. ويقرر أن

آراءه لم تكن أبدا متوافقة حول ماكانت تحدده الحركات اليسارية والماركسية التاريخية عامة كجوهر الرأسمالية أو جوهر نقيضها أى الاشتراكية. فالتاريخ لم يثبت صحة هذه الطروحات حول عملية الانتقال إلى الاشتراكية بل دحضها كلها. ودليله على ذلك انهيار الأنظمة الاشتراكية والتخلى عن الماوية فى الصين وإعادة الكومبرادورية إلى العالم الثالث. ولهذا يدعو سمير أمين فى ورقته إلى إعادة النظر فى تعريفات الرأسمالية نفسها، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعولمة الجديدة. ويرى سمير أمين أن الرأسمالية العالمية القائمة اليوم تقوم على تناقضات ثلاثة تعجز عن تجاوزها هى:

١- علاقات انتاج اساسية رأسمالية تحدد وضعية معينة لاستلاب العامل، ووضعية للقوانين الاقتصادية الرأسمالية.

٢- استقطاب عالمى لا سابق له فى التاريخ

٣- عجز عن الحد من تدمير الموارد الطبيعية مما يهدد مستقبل البشرية.

أما فيما يتعلق **بالاستلاب الرأسمالى**، فبالرغم من الاتفاق العام على دلالته بين مختلف الحركات اليسارية والمدارس الماركسية، فإن سمير أمين يقدم خمس نقاط تميز بين مفهومه الخاص وبين المفاهيم اليسارية والماركسية السائدة ويتركز التمايز بين مفهومه والمفاهيم الأخرى فى القطيعة النوعية بين الرأسمالية والأنظمة السابقة عليها كما يقول سمير أمين. هذا على خلاف التحديدات العامة التى تشترك فيها مختلف الأنظمة

الاجتماعية السابقة كما تذهب تلك الحركات اليسارية والماركسية، فما قبل الرأسمالية كان هناك اندماج كامل بين الاقتصاد والسياسة وكان الاقتصاد يخضع للسياسة أى أن السلطة تتحكم بالثروة (فى المرحلة العشائرية على حد قول سمير أمين) أما فى النظام الرأسمالى فالثروة – أى الاقتصاد – هى التى تتحكم فى السلطة، وهكذا يقوم فصل بين الاقتصاد والسياسة. المهم أن تحديد مفهوم الرأسمالية والاستلاب الرأسمالى هو الذى يحدد شكل الانتقال إلى المجتمع المقترح أى المجتمع الاشتراكى.

أما فيما يتعلق **بالاستقطاب العالمى**، فيرى سمير أمين أن الفوارق بين تطور القوى المنتجة – أى فى انتاجية العمل الاجتماعى – لم تكن يوما خلال تاريخ البشرية على هذا القدر من الحدة والعنف الذى هو عليه فى اطار الرأسمالية. ولهذا أصبحت الدعوة القديمة إلى «اللحاق» تقوم على تعميق الهوة منذ سيطرة الرأسمالية. وينشأ الاستقطاب كما يقول سمير أمين من ممارسة قانون القيمة بدوره على الصعيد العالمى. ومن هنا هيمنة النزعة الاقتصادية الخاصة بالرأسمالية، على عكس الأنظمة السابقة. ويميز سمير أمين بين تفسير الماركسية لانتشار الرأسمالية وللاستقطاب وبين مفهومه وتفسيره الخاص للاستقطاب.

أما فيما يتعلق بتدمير الثروات الطبيعية وهو التناقض الثالث للرأسمالية والذى يميزها عن الأنظمة السابقة فيتعلق «بتدمير القاعدة الطبيعية للانتاج الاجتماعى الذى تقوم عليه الحسابات الاقتصادية للنظام الرأسمالى».

وبعد تحليل سمير أمين لهذه التناقضات لبيان الفرق بين مفاهيمه والمفاهيم الاشتراكية السائدة، ينتقل إلى تأكيد ضرورة تجاوز الرأسمالية.

«فالبديل هو أكثر من أى وقت مضى وهو «الاشتراكية أو البربرية» كما عبّرت عنه روزا لولكسمبورج، ثم يأخذ فى مناقشة القضية الأساسية وهى الانتقال السلمى إلى الاشتراكية، والثورة العالمية، وبناء الاشتراكية فى الدول المتحررة.

ماركس - كما يقول سمير أمين - لم يهتم بتحديد سمات المجتمع الخالى من الطبقية أى الشيوعية تحديدا إيجابيا. كان تحليله يهدف إلى الكشف عن السمات العميقة للرأسمالية. ولم يقترح أى استراتيجية للانتقال إلى الاشتراكية وبنائها. فالشيوعية لديه كانت من الناحية المبدئية نتاجا لحركة البروليتاريا وليست صيغة مستوردة من الخارج. إلا أن تجربة «كوميونة» باريس فرضت عليه بعض الاستخلاصات المتعلقة بمفهوم الدولة البروليتارية ودكتاتوريتها الديمقراطية وزوالها. وهى الدروس التى استوحاها لينين عشية الثورة الروسية فى كتابه «الدولة والثورة» قبل أن يدرك - على حد قول سمير أمين - أن تطبيق خلاصاتها غير ممكن! وينتهى سمير أمين إلى أن مفهوم المجتمع الاشتراكى لم يخرج عن مفهوم **رأسمالية بلا رأسماليين**. فأستبدلت ملكية الدولة بملكية الرأسماليين. واعتبرت الاحتكارات الخطوط التمهيدية لإرساء النظام الرأسمالى، ويكفى تأميم الأفكار من أجل الانتقال إلى الاشتراكية. وهكذا أصبح جوهر المشروع الاشتراكى «**هو «اللحاق» أى تسريع وتائر التراكم مع إخضاع المشروع الاشتراكى بمجمله له حتى لو فقد هذا المشروع فحواه**». وانتهى الأمر بالفعل إلى فشل النموذج السوفيتى لبناء الاشتراكية وكذلك فشل المحاولات الماوية لتعديل المسار.. ويستخلص سمير أمين من هذا أن

بناء الاشتراكية كما أثبت التاريخ ليس عملية لا رجوع فيها. وأن التأميمية – أو ما يسميه بأسلوب الانتاج السوفيتى – أو **الرأسمالية بلا رأسماليين** لايشكلان انتقالا عشوائيا وصدامياً يؤدى إمّا إلى التطور تدريجيا وببطء نحو الاشتراكية وإما التوصل إلى الرأسمالية الصرف مع رأسماليين وهو ما حدث بالفعل فى الاتحاد السوفيتى والسابق وأوروبا الشرقية.

ويؤكد سمير أمين بعد ذلك أنه لامعنى للاشتراكية بدون طرح ثقافة مغايرة لتلك التى أوجدتها الرأسمالية. ويعتقد ان الاشتراكية يجب أن تستند إلى ثقافة تتسم بأنها:

١ – متحررة من الاستلاب الاقتصادى ومن استلاب العمل.

٢ – متحررة من النظام الأبوى.

٣ – متحكمّة بعلاقتها مع الطبيعة.

٤ – مطورة للديمقراطية أبعد من الحدود المفروضة نتيجة الفصل بين الإدارة الاقتصادية من جهة والسياسية من جهة أخرى.

٥ – مُعوْلمة على أساس وفى إطار لايعيد انتاج الاستقطاب إنما يضع حداً له. ويستخلص من هذا أربعة تحديات بارزة تواجهها الشعوب فى الصراع من أجل الاشتراكية:

١) **تحدّى السوق**: وهو لايتعلق برفض كل أشكال اقتصاد السوق أو الخضوع له، وإنما تحديد الأهداف والوسائل التى تسمح بتأطير السوق ووضعه فى خدمة إعادة انتاج اجتماعية تؤمّن التقدم الاجتماعى [ترابط

أشكال متنوعة للملكية: الخاصة والعامة، ملكية الدولة، وملكية التعاونيات الخ الخ].

٢) **تحدّى «الاقتصاد - العالم»**: ليس الأمر هو الدعوة إلى القبول بالاندماج فى النظام العالمى، أو السعى فقط إلى تحْسين الأوضاع الخاصة، وإنما مناقشة **القيود الحقيقية الحتْمية** التى قد تفرضها العولمة اليوم على سياسات مستقلة ذاتيا للتنمية الاجتماعية الوطنية والشعبية، ورفض التكيف الاحادى للقيود الخارجية **لإرغام النظام العالمى** على التكيّف بدوره مع متطلبات التنمية الخاصة!

٣) **تحدّى الديمقراطية**: تعزيز الديمقراطية السياسية والحقوق الأساسية (الحريات - التعددية - دولة القانون) بالتحديد الملموس للحقوق الاجتماعية.

٤) **تحدّى التعدّدية القومية والثقافية**: عدم إنكار الخصوصيات والاختلافات «وتنظيم تعايش وتفاعل بين أكثر الجماعات تنوعاً وتحديد دورها داخل إطار أكبر حيز سياسى ممكن».

وهو يؤكد ماسبق أن أكّده فى أكثر من دراسة، من عدائه لما يسمّيه «بالنزعة الثقافية». فهو يرفض كل الدعوات المرتكزه إلى الإثنوية أو التنوع الدينى الشائعة اليوم ويرى أنها رجعية جدا، لأنها - على حد قوله - تمثل تراجعاً بالنسبة إلى ما أحدثته الرأسمالية أصلا باتجاه العالمية. فالعولمة التى فرضتها ليست عولمة تكنولوجية فحسب بل عولمة ثقافية أيضا!

وفى النهاية يقول سمير أمين إنه إذا كان البديل عن العولمة

الوحشية للرأسمالية هو **عولمة متحضرة** فالطريق إليها سيكون طويلا بالضرورة اذ أن الأمر يتعلق ببناء حضارة جديدة، ويقدم اقتراحاتٍ من أجل مفهوم جديد للانتقال إلى الاشتراكية:

انه ينتقد القول بأن الاشتراكية لايمكن أن تتطوّر داخل الرأسمالية كما فعلت الرأسمالية داخل الاقطاعية قبل أن تخرج منها وتتخلص منها. والغريب أنه يكاد ينسب هذا القول إلى ماركس قائلا أن ماركس كان يرى الرأسمالية والاشتراكية نظامين يفصل بينهما سور كجدار الصين، عاجزين عن التعايش ولو صداميا فى مجتمع واحد. والواقع أن ماركس أبرز الجدلية الداخلية للمجتمعات الرأسمالية التى تتخلق فيها إمكانيات الانتقال إلى الاشتراكية سواء على المستوى المحلى أو العالمى. ولعل فى بعض كتابات لينين ما يؤكد ذلك كذلك.

المهم أن سمير أمين يرى أن تحليله للرأسمالية القائمة يهدم سور الصين القائم - الذى ينسبه إلى ماركس - بين الرأسمالية والاشتراكية ويبرز النزاع بينهما داخل العالم الرأسمالى الحالى القائم.

وهنا يتساءل: **هل يتم تجاوز الرأسمالية بواسطة خطوات عملية واعية تقترح مشروعاً اجتماعيا آخر (مجتمع اشتراكى) أو عن طريق الصُدْفَة نتيجة معارك جزئية** ومبررة بألف طريقة وطريقة مختلفة وخاصة، وبالتالى غير متكاملة بالضرورة، بل على العكس صدامية فى أغلب الأحيان؟ ويرى سمير أمين أن السبيل هو النضال من أجل تزويد الحركة الاجتماعية للاحتجاج والرفض ازاء ما تولّده الرأسمالية القائمة الحالية من أمور غير مقبولة، تزويدها بإدراك واعٍ واستراتيجيات ملائمة. **وهو لايقترح**

خطة عمل وانما يكتفى بالدعوة إلى السجال والحوار عبر اقتراح بعض الأفكار الأولية.

وهنا يشير إلى ما اقترحه منذ بضع سنوات من مرحلة «**التحالف الوطنى الشعبى الديمقراطى**» لبلدان الأطراف ويذكر السمات الأربع لهذا التحالف وهى: ١) إعادة تحديد سياسات اقتصادية واجتماعية مناهضة للكومبرادورية ٢) تحديد القوى الاجتماعية التى تشترك فى اهتمامها بتطبيق هذه السياسات، وتحديد تضارب المصالح بين هذه القوى الاجتماعية ٣) بناء أشكال تنظيمية ديمقراطية تسمح بتسوية هذه الخلافات داخل الشعب وخوض المعركة المشتركة ضد العدو الأساسى الداخلى والخارجى ٤) تعزيز الجبهات الداخلية **لإرغام النظام العالمى** على «التكيف» مع متطلباتها.

أما فيما يتعلق بدول المركز الرأسمالى، فيشير إلى أهمية بروز الحركة النسويّة وحركة الدفاع عن البيئة وكذلك حركات الجماعات الاثنية وإحياء الحركات الدينية، وتبلور بعضها فى أحزاب سياسية برلمانية كحزب الخضر فى بعض البلاد الأوروبية، وهى «أشكال جديدة للحركة الاجتماعية بعد تهالك الأحزاب التاريخية اليسارية (الديمقراطية الاشتراكية والاحزاب الشيوعية» على حد قوله.

ويختتم سمير أمين ورقته بتساؤل جوهرى حول ما إذا كانت كل القوى التى تمثل اليسار فى المجتمع المدنى الغربى، سواء كانت أحزابا أو نقابات أو حركات، قادرة أم لا على القيام بمشروع مجتمعى جديد لابد منه من أجل تحديد استراتيجية مرحلية ملائمة، ومشروع سياسى واجتماعى

تقدمى؟ أم تبقى سجينة الرؤية اليمينية «لأوروبا – سوق مشتركة»؟ وهو يكاد يجيب بالسلب بالنسبة للأوضاع فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث السيطرة الثنائية القطبية للجمهوريين والديمقراطيين، وكذلك الأمر فى اليابان حيث الأحادية الحزبية المحافظة.

ولهذا يظل سؤال المستقبل فى نهاية ورقته مفتوحا..

* * *

على أنه مع التقدير لهذا الجهد العلمى الكبير فى ورقة سمير أمين لتحديد طريق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية فهناك بعض الملاحظات هى أقرب إلى التساؤلات:

أولا: برغم الجهد الكبير الذى بذلته المترجمة الفاضلة للنص الفرنسى الأصلى، فالترجمة غامضة فى بعض جوانبها وانتقالاتها مفاجئة. ولا أدرى هل هذه مسئولية الترجمة أم الأصل. فضلا عن أن هناك بعض الخروج عن مصطلحات سمير أمين. فعلى سبيل المثال: بدلا من مصطلحه الأثير «**فك الارتباط**»، بصرف النظر عن أنه أصبح يحمّله أكثر مما يحتمل من دلالة، فإن الترجمة تستخدم مصطلح «عدم الترابط». وهناك اختلاف فى المعنى بين الترابط والارتباط.

ثانيا: يفسر سمير أمين انهيار الأنظمة الاشتراكية على أنه دليل على دحض التاريخ لطروحات الأنظمة الاشتراكية السابقة لمنهج الانتقال إلى الاشتراكية الذى تبنته هذه الأنظمة. وهذا فى تقديرى حكم صحيح نسبيا ولكنه عام وقاطع يتجاهل عناصر وعوامل أخرى عديدة داخلية وخارجية

عالمية، وسياقية ونظرية وعملية وثقافية أدت إلى هذا الانهيار. ليس معنى هذا الإقلال من هشاشة منهج الانتقال إلى الاشتراكية فى هذه الأنظمة وغلبة الطابع الاقتصادى عليه.

ثالثا: المقترحات والتوجيهات التى يقدمها سمير أمين للانتقال إلى الاشتراكية يغلب عليها الطابع العام والتجريد وافتقاد الآليات العملية ويكاد يغلب عليها الطابع الإصلاحى الوطنى الليبرالى، من ناحية، وطابع المغالاة الثورية الشديدة من ناحية أخرى، هذه المغالاة التى تتمثل فى القول مثلا «بارغام النظام العالمى على التكيف بدوره مع متطلبات التنمية الخاصة»!

رابعا: تهوين سمير أمين من شأن العوامل الثقافية القومية باسم ظاهرة العولمة الاقتصادية ومايصاحبها من عولمة حداثية عالمية. فالقول بالعولمة كظاهرة موضوعية لايلغى الهويات القومية والثقافية الخاصة، بل لاسبيل إلى مقرطة العولمة إلا بتأكيد وحماية الهويات الثقافية والقومية الخاصة، دون أن يعنى هذا تقوقعها أو تغييبها عن ثقافة العصر ومنجزاته العلمية والفكرية والاجتماعية.

خامسا: لاشك أن عملية الانتقال والتحول فى المراكز الرأسمالية الكبيرة تختلف عن هذه العملية فى بلدان العالم الثالث، فلكل منهما مخططه، ولكن هناك بالضرورة ما يجمع بينهما فى مواجهة الاستقطاب والهيمنة الرأسمالية العالمية، ويوحد خططهما النضالية. ولهذا فلابد من تأكيد هذا فى تحديد الجسور بين مقترحات سمير أمين الخاصة بالمشروع الوطنى الشعبى الديمقراطى فى البلاد النامية ومشروع التغيير فى بلاد المراكز الرأسمالية فهى معركة مشتركة وان تكن مختلفة متنوعة.

سادسا: برغم ما يلمسه سمير أمين من تآكل فى بنية النظام الرأسمالى العالمى فى ورقته، إلا أن هناك من التناقضات والصراعات ذات الابعاد السياسية والثقافية والاقتصادية والتجارية التى تشكل خريطة أكثر حيوية من الخريطة التى يعرضها سمير أمين للبلدان الرأسمالية.

وكذلك الشأن فيما يتعلق بتحركات القوى الديمقراطية والاشتراكية فى البلاد الرأسمالية بل الاشتراكية السابقة التى أخذ يتزايد فيها زخم حركتها ومقاومتها للواقع الراهن، ولابد من أخذها فى الحسبان ... هذه بعض ملاحظات عامة لاتقلل من القيمة الكبيرة لورقة سمير أمين.



إشكالية الديمقراطية فى النظرية والتطبيق الاشتراكى

أزعم منذ البداية أن الديمقراطية، كمفهوم نظرى يسعى إلى أن يتجسد عمليا، هو مفهوم إشكالى بطبيعته. ذلك أنه مفهوم متعدد بل مختلف الدلالات. فالديمقراطية من حيث التحليل الاشتقاقى هى حكم الشعب. ولكن ينبغى إثارة هذا السؤال النظرى العملى: ما شكل هذا الحكم؟ وكيف يقوم الشعب بحكم نفسه؟ فما أكثر أشكال الحكم، وما أكثر الفئات التى يتكون منها الشعب.

ويعرف التاريخ للديمقراطية أشكالا متعدّدة، ويعرف لها مضامين شعبية مختلفة، منذ ديمقراطية المدينة اليونانية فى المجتمع العبودى إلى الديمقراطية البورجوازية فى المجتمع الرأسمالى إلى دكتاتورية البروليتاريا فى المجتمع الاشتراكى. هناك إذن أكثر من شكل ديمقراطى، وأكثر من دلالة ديمقراطية. فليس هناك - كما نعرف - ديمقراطية فى ذاتها، ديمقراطية مطلقة، بل هناك ديمقراطيات تختلف تاريخيا واجتماعيا. فالديمقراطية شكل سياسى للحكم أو تنظيم سياسى للحكم يخدم مضمونا اجتماعيا لهذا

الحكم. وتختلف الاشكال والمضامين عبر التاريخ، وعبر الأنظمة الاجتماعية.

ولهذا فالديمقراطية ليست ابنة أو ثمرة المجتمع البورجوازى الذى حققته الرأسمالية - كما يقال أحيانا - وإنما هى تاريخ متصل من تراكم الخبرات السياسية والاجتماعية والانسانية. ولاشك أن هذا التراكم يفضى دائما إلى مزيد من الاتساع الشكلى، والعمق المضمونى للخبرة الديمقراطية.

ففى ظل الديمقراطية الأثينية أو اليونانية كان المجتمع ينقسم إلى السادة والعبيد، ولم يكن للعبيد أى حق من حقوق المواطنة السياسية أو الهوية الاجتماعية. وإذا كنا نعتبر العمال فى المجتمع البورجوازى - كما يقال - هم عبيد هذا المجتمع، إلا أنهم بغير شك يحظون بحقوق عديدة، بعضها ثمرة النظام نفسه وبعضها ثمرة النضال العمالى ضد هذا النظام. على أنهم فى النهاية جزء من البنية القومية للمجتمع، يتساوون فى العديد من الحقوق والواجبات، كحق التصويت العام، وتشكيل النقابات، والمشاركة فى أحزاب، فَضْلا عن المساواة أمام القانون، ومختلف الحقوق المدنية الأخرى، مهما كانت هناك من تمايزات اجتماعية تنفرد بها فئة أخرى من الفئات الاجتماعية. على أن الديمقراطية البورجوازية هى أكثر اتّساعا وعمقا من الممارسة الديمقراطية فى المراحل السابقة كالمرحلة الاقطاعية، أو العبودية أو الآسيوية، لا بما تتسم به من حقوق فحسب، بل بما يسند هذه الحقوق كذلك من وعى، وتنظيم اجتماعيين..

على أنه برغم هذا الاتساع والعمق وعيا وتنظيما، مضمونا وشكلا،

فإن الديمقراطية ترث دائما إشكاليتها النابعة من جدل العلاقة بين شكلها ومضمونها، بين شكلها كتنظيم هو بالضرورة قيد، ومضمونها كدلالة اجتماعية هى بالضرورة ترتبط بفئة اجتماعية أو فئات اجتماعية على حساب فئة أو فئات أخرى أى لقيد آخر. ولهذا يقال دائما إن كل ديمقراطية هى دكتاتورية. وكل دكتاتورية هى ديمقراطية، هى ديمقراطية لفئة أو لفئات اجتماعية. وهى دكتاتورية لفئة أو لفئات اجتماعية. وليس المقصود بالديمقراطية أو الدكتاتورية هنا الشكل الديمقراطى أو الشكل الدكتاتورى للحكم، أى تعددية الحكم أو عدم تعدديته استبداديته أو عدم استبداديته، تحالفيته أو عدم تحالفيته، وإنما المقصود هنا أساسا بالديمقراطية والدكتاتورية، طبيعة الحكم ودلالته الاجتماعية. فكل حكم مهما كان شكله هو ديمقراطى ودكتاتورى فى آن واحد نتيجة لطبيعته الاجتماعية.

ولهذا فالديمقراطية البورجوازية هى فى الوقت نفسه دكتاتورية البورجوازية، ودكتاتورية البروليتاريا هى ديمقراطية البروليتاريا، أو بتعبير آخر إن الديمقراطية البورجوازية هى دكتاتورية الأقلية ضد الأغلبية، ودكتاتورية البروليتاريا مفروض أن تكون ديمقراطية الأغلبية ضد الأقلية.

أردت أن أقول مما سبق أن الديمقراطية ذات طابع إشكالى بين طابعها الديمقراطى الذى يوحى بالاتساع ومضمونها الطبقى الذى يوحى بالتحديد، وهى تخفى طابعها الاشكالى هذا بأشكالها أحيانا وبشعاراتها البراقة أحيانا أخرى. ولعل الماركسية هى أول نظرية عبرت بشكل صريح عن الدلالة الطبقية لما تدعو إليه من ديمقراطية أو من دكتاتورية. إلا أن إشكالية الماركسية – فى تقديرى – تتضاعف مضاعفة خاصة نتيجة لما

تسْعى لتحقيقه من تغيير جذرى فى المجتمع، لايتم فحسب بشكل تاريخى متدرج، وإنما يتم ذلك بالوعْى والتخطيط والفاعلية الثورية. لقد نشأ المجتمع الاقطاعى فى أحضان، ومن داخل رحم المجتمع العبودى. وكذلك الشأن فى المجتمع الرأسمالى الذى نشأ وتخلّق داخل رحم المجتمع الاقطاعى، وتفكك وتحلل المجتمع الآسيوى كذلك إلى مجتمعات إقطاعية بفضل عوامل خارجية وداخلية، ولاشك أن التحول إلى «الاشتراكية» قد تحقق كضرورة تاريخية نضجت داخل المجتمعات الاقطاعية أو الرأسمالية، فالتطور الرأسمالى، قد أنضج القوى الاجتماعية النقيضة له، وهى الطبقة العاملة [حفّارة قبور الرأسمالية - كما يقال -] إلا أن التحول نحو الاشتراكية، لم يتحقق بالتطور الداخلى فى بنية بعض المجتمعات الرأسمالية أو الاقطاعية أو المتخلفة عامة. وإنما نتيجة للوعى التاريخى والعلمى للمثقفين، والعمال واحتدام الصراع الطبقى الذى ولدته وأنضجته الثورات البورجوازية نفسها، إلا أن طابع الوعى والتخطيط والتنظيم غلب على طابع التطور والتدرج التلقائى. بل إن بعض الأنظمة الاشتراكية، قد نشأت وتطورت بفضل عوامل خارجية أكثر من نشأتها وتطورها بفضل عوامل داخلية، وينطبق هذا بوجه خاص على الأنظمة الاشتراكية فى أوروبا الشرقية التى قامت بعد الحرب العالمية الثانية وكان لانتصار الاتحاد السوفيتى على النازيّة، وللجيوش السوفيتية نفسها فضل كبير فى قيام هذه الأنظمة، هذا إلى جانب بعض البلدان الآسيوية السوفيتية التى فرضت عليها الاشتراكية من الخارج.

وفضلا عن هذا، فإن النظام الرأسمالى قد تولد ونضج فى صراع

ضد القيود والظلامية الاقطاعية، ومن أجل حرية العمل وحرية التجارة وحرية السوق وحرية التداول وحرية الصناعة، وحرية الربح والاستثمار والاستغلال والتوسع. وكانت شعاراته الأولى كما نعرف دعه يعمل.. دعه يمّر ثم دعه يتوسع، دعه يبنى مستعمرات إلى غير ذلك..

هذا على حين أن التحول إلى النظام الاشتراكى، قد تولد أساسا ضد حرية السوق ضد حرية الربح والاستغلال، وهكذا أخذ شكل التنظيم السياسى والاجتماعى الاشتراكى بالضرورة شكل القيد أكثر مما أخذ شكل الحرية.

حقا، إنه القيْد الذى من المفروض أن يتيح المزيد من الحرية للأغلبية المنتجة، وليس الحرية التى تُفْضى إلى المزيد من القيود على هذه الأغلبية المنتجة. ولهذا قامت دكتاتورية البروليتاريا فى مواجهة الديمقراطية البورجوازية.

حقا، إن دكتاتورية البروليتاريا هى فى جوهرها النظرى ديمقراطية للأغلبية كما سبق أن أشرنا، وأن الديمقراطية البورجوازية هى دكتاتورية للأقلية. إلا أن دكتاتورية البروليتاريا، نتيجة – كما ذكرنا – للسعى نحو التغْيير الاشتراكى الواعى المنظم الثورى، لجأت إلى العنف فى مواجهة المقاومة الرأسمالية أو الإقطاعية، سواء العنف من داخل المجتمع أو من خارجه. حقا، إن الثورة البورجوازية قد تحققت فى كثير من البلاد – باستثناء انجلترا مثلا – بفضل العنف الثورى كذلك، ولعل الثورة الفرنسية أن تكون نموذجا فذًا على ذلك، إلا أنها تحققت بنضج عوامل التغيير الاجتماعى الرأسمالى، على حين أن التغير الاشتراكى لم يتحقق ثمرة هذا

النضج، كما كان يتوقع ماركس الذى تنبأ بالثورة الاشتراكية فى البلاد التى تنضج فيها الأنظمة الرأسمالية كانجلترا وفرنسا وألمانيا، بل كان يرى أن التغيير الاشتراكى بشكل عام، سيكون نتيجة لنضج النظام الرأسمالى نفسه وامتداداً له، واستنفاداً لأغراضه. وإنما قامت الاشتراكية، فى بلاد لم تنضج فيها الرأسمالية أصلا، بل تحققت – على حد تعبير سمير أمين – فى بلاد الأطراف سواء تلك الأنظمة الاشتراكية فى أوروبا أو آسيا أو افريقيا أو أمريكا اللاتينية.

وهكذا كانت هذه الأنظمة خطوة إلى الوراء – على الأقل من حيث المظهر والشكل – بالنسبة للتجربة الديمقراطية البورجوازية، وان لم تكن كذلك – نظريا – من حيث المضمون الاجتماعى، لقد اصطبغ نظامها الاجتماعى الجديد – رغم طابعه المتقدم نظريا – بالطبيعة المتخلفة لمجتمعاتها، ونَضَحَ هذا التخلف الاجتماعى، أو على الأقل الطبيعة الاجتماعية بشكل عام على طابعها الإيديولوجى الجديد. فنستطيع أن نقول مثلا إن الماركسية فى الاتحاد السوفيتى كانت روسية اكثر منها ماركسية، وأن الماركسية فى الصين كانت صينية أكثر منها ماركسية، والماركسية فى التطبيقات الافريقية هى قبلية عشائرية افريقية أكثر منها ماركسية وهكذا. إن السياق الاجتماعى، والخصوصية الاجتماعية والخصوصيّة القومية والثقافية والتراثية تنْضَح على المفاهيم النظرية الكلية الكونية وتصبغها بصبغتها الخاصة. ولو كانت الماركسية تحققت فى انجلترا أو ألمانيا أو فرنسا، فلاشك أنها كانت تتأثر بالخبرات الديمقراطية والثقافية فى هذه البلاد، والذى حدث أن الديمقراطية فى الأنظمة

الاشتراكية، كانت بطبيعة مهمتها الثورية أو تقييدها لحرية السوق وحرية الاستغلال متخلفة فى الشكل عن الديمقراطية البورجوازية، فضلا عن أنها اصطبغت وتأثرت بالسياق الاجتماعى المتخلف الذى أخذت تستنبت فيه. وهذا، ضاعف من إشكالية التجارب الديمقراطية فى هذه البلاد.

وفضلا عن هذا، فإنى أزعم فى ضوء الخبرة التاريخية الطويلة لهذه التجارب الاشتراكية أنه ليس هناك تحديد نظرى دقيق للديمقراطية فى النظرية الماركسية. أى لاتوجد نظرية محددة للديمقراطية، اللهم إلا فى خطوط عامة. ولهذا غلب على الممارسات الديمقراطية فى التجارب الاشتراكية الطابع العملى البرجماتى الإرادوى. إن الخلاصة النظرية التى تقول بها الماركسية حول الديمقراطية لاتتعدى القول أولا بالطابع الطبقى لكل ديمقراطية، ولهذا فإن هذه الديمقراطية ستزول بزوال العلاقات الطبقية. وثانيا بأن دكتاتورية البروليتاريا هى الدولة التى تمهّد لزوال كل دولة، إنها سلطة المرحلة الانتقالية التى تمهّد للانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية. إلا أنه فى التطبيق العملى نستطيع أن نتبين أكثر من دلالة لدكتاتورية البروليتاريا نفسها.

سنجد أولا هذا المفهوم عند ماركس نفسه فى نقده لبرنامج جوتا.. ففى مقابل دكتاتورية الدولة البورجوازية، استخلص ماركس دكتاتورية مواجهة لها ذات مضمون طبقى مختلف هى دكتاتورية الدولة البروليتارية. ويقول ماركس فى رسالة من رسائله عام ١٨٥٢ «ما قدمته من جديد هو أننى بيّنت أن الصراع الطبقى يفضى بالضرورة إلى دكتاتورية البروليتاريا، وأن هذه الدكتاتورية نفسها لاتشكل إلا مرحلة للانتقال إلى إلغاء كل

الطبقات، وإلى مجتمع بلا طبقات»، أى لا طريق ثالثا بين أمرين إما دكتاتورية البورجوازية وإما دكتاتورية البروليتاريا. وكان المقصود بها شكلا آخر لجمهورية ديمقراطية مناقضة للجمهورية الديمقراطية البورجوازية، أى تختلف عنها من حيث المضمون الاجتماعى، وهو كما يقول فى كتيّبه «الحرب الأهلية فى فرنسا» «شكل سياسى قابل للامتداد، على حين أن كل أشكال الحكم كانت فى ذلك الحين تركز على القمع. إن سره الحقيقى هو التالى: إنه فى الجوهر حكومة الطبقة العاملة وهو محصلة الصراع الطبقى للمنتجين ضد طبقة المالكين وهو الشكل السياسى الذى وجد أخيرا والذى يسمح بتحقيق التحرير الاقتصادى للعمل».

ونلاحظ فى هذا النص ثلاثة أمور:

١- أنه يعبر عن شكل سياسى لحكومة المنتجين.

٢- أنه شكل قابل للامتداد أى للتطور الذاتى.

٣- هدفه التحرير الاقتصادى للعمل.

فإذا انتقلنا ثانيا إلى لينين سنجد من الناحية العملية اختلافاً. فسنجده فى ثورة ١٩٠٥ يتحدّث عن «دكتاتورية الديمقراطية الثورية للبروليتاريا والفلاحين» متخليا بهذا عن دكتاتورية البروليتاريا وذلك فى كلامه عن ثورتين داخل ثورة واحدة. إلا أن لينين يعود بين ١٩١٨-١٩٢٣ إلى مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، لا كمجرد شكل سياسى لحكومة وإنما تعبير عن مرحلة كاملة من الانتقال بين الرأسمالية والشيوعية وهى الفكرة التى سبق أن قدمها باختصار ماركس فى نقده لبرنامج جوتا.

إلا أن لينين عمق مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، وأعطاها دلالة شاملة كظاهرة صراعية على مختلف المستويات العسكرية والاقتصادية والثقافية والادارية ضد قوى وتقاليد المجتمع الرجعى القديم، أى ضد قوى العادة لدى الملايين وعشرات الملايين، ويتحقق هذا الصراع عن طريق المنتجين أنفسهم وفى إطار تحالف اجتماعى يتمثل فى سلطة السوفيتيات. وبهذا الصدد يؤكد لينين: إن الطبقات تستمر وسوف تستمر فى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا... ولكن يتغير كل منها وتتغير العلاقات بينها، ولن يختفى الصراع الطبقى فى ظل دكتاتورية البروليتاريا، وانما سيتخذ أشكالا أخرى.

وهذا الفهمْ نفسه هو الذى نجده عند «ماو تسى تونج» الذى عبر عن استمرارية دكتاتورية البروليتاريا فى بنية سلطة التحالف بين الطبقات الأربع، وهى تتضمن تناقضات جديدة تَنْشأ سواء كانت عدائية أو غير عدائية. وبهذا المفهوم تتخذ دكتاتورية البروليتاريا طابعا جديدا لا كمجرد مرحلة انتقالية تأتى عند الاستيلاء على السلطة، بل تصبح تتابعا ممكنا للعديد من الثورات الشعبية التى تقع حتى يتحقق التحول الاقتصادى السياسى الإيديولوجى الذى يفضى إلى مجتمع بغير طبقات.

ومع ستالين، اتخذت دكتاتورية البروليتاريا تصوّرا خاصا. فقد حول دكتاتورية البروليتاريا إلى مؤسسة شاملة أو بتعبير آخر تأسست دكتاتورية البروليتاريا باعتبارها النسق الأساسى والشكل الأعلى لتنظيم طبقة البروليتاريا فى الدولة، أى القوة المهيمنة والموجّهة للدولة. وأصبح الحزب هو مركز هذا النسق الأساسى. وهكذا اندمجت دكتاتورية البروليتاريا فى مفهوم الحزب نفسه.

وأصبح الحزب معبراً عنها وممثلا لها، وتمركزت الدولة وازدادت تمركزا، وأصبحت قضية زوال الدولة قضيّة مطروحة على مستقبل بعيد للغاية، وغير محدد. لم تعد دكتاتورية البروليتاريا مجرد شكل حكومة للمنتجين، بل مؤسسة دولة كلية السلطة، تزداد قوة وتركيزا ودعما. وعُمّم هذا التصوّر فى مختلف التجارب الاشتراكية الأخرى فى أوروبا الشرقية، وإن اتخذ أسماء مختلفة مثل الديمقراطيات الشعبية. ومع ستالين تحولت نظرية استمرار الصراع الطبقى فى ظل الاشتراكية إلى القول بتفاقم الصراع الطبقى مع نمو الاشتراكية، تارة، وإلى القول تارة أخرى باختفاء الصراعات العدائية [دستور ١٩٣٦]، أما فى الواقع فقد طُمست التناقضات الاجتماعية وتوقف الصراع الاجتماعى، وتعاظم الدور القيادى المنفرد للحزب ولقيادته بل لأمينه العام! وتماهيه المطلق مع مؤسسة الدولة.

وظل هذا هو النموذج السائد فى الاتحاد السوفيتى والبلاد الاشتراكية الأخرى إلى أن ظهرت حركة الشيوعية الأوروبية، التى تخلت عن مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، وتمسكت بالتعدّدية الحزبية الحقيقية واحترام قاعدة تداول السلطة فى إطار النسق الديمقراطى السائد فى البلاد الرأسمالية، ثم تجىء المرحلة الجورباتشوفية لتلغى احتكار الحزب الشيوعى للسلطة، وتعيد – نظريا – السلطة للسوفيتيات، وتفتح الطريق أمام إمكانية التعدّدية الحزبية، بل تتحقق هذه التعدّدية فى البلاد الاشتراكية فى أوروبا الشرقية وتفقد الاحزاب الشيوعية القديمة مصداقيتها الجماهيرية أو بتعبير آخر يفشل النموذج الستالينى للسلطة الاشتراكية، وتنفتح التجارب الاشتراكية إلى محاولات وإمكانيات وتجارب مغايرة ولكنها لم تفلح فى

انقاذ الاتحاد السوفيتى والبلاد الاشتراكية داخل منظومته من التفكك والانهيار لامكانيات عديدة.

خلاصة هذا كله، أن الديمقراطية فى النظرية والممارسة الماركسية لم تكن لها ملامح واحدة، وإن سيطر النموذج الستالينى لمرحلة طويلة، ولكن هذا النموذج قد سقط. ولايمكن اليوم ان نقول ما هى النظرية الماركسية للديمقراطية التى ينبغى أن تتبناها الشعوب التى تتطلع إلى طريق التحول والبناء الاشتراكى، حقا سيكون الجوهر فى تقديرى هو تأكيد المشاركة الجماهيرية الفاعلة فى اصدار القرار السياسى والاجتماعى وإن اختلف الشكل الذى سيتحقق به هذا الجوهر الديمقراطى الجماهيرى، على أن فشل النموذج الستالينى فى الديمقراطية وفى دكتاتورية البروليتاريا، لا يعنى من ناحية، كما يزعم البعض، الانتصار النهائى والحاسم للنموذج الديمقراطى البورجوازى، وبالتالى الانتصار النهائى والحاسم للنموذج الرأسمالى عامة فى السلطة والسياسة والاقتصاد، وأن التاريخ كما يزعم اليابانى المتأمرك فوكوياما قد وصل إلى نهايته باستقرار واستتباب الرأسمالية كنظام عالمى منتصر نهائى أخيرا! لا.. فالرأسمالية تعانى من أزماتها كذلك.

ولاتزال الانسانية تتطلع إلى التخلص مما تعانيه من اغتراب واستغلال واستبداد واستعمار وعنصرية. ولاتزال الاشتراكية فى تقديرى هى الطريق إلى تحقيق هذا، ولكن الأمر يحتاج إلى البحث عن بديل للنموذج الذى ثبت فشله، وأفضى إلى هذه الأزمة التى تعرضت لها التجارب الاشتراكية، وانتهت بتفكيك المنظومة الاشتراكية وانهيار التجربة السوفيتية.

وهل يعنى هذا التخلى عن مفهوم دكتاتورية البروليتاريا فى الفكر الماركسى؟ إن الأمر يتوقف على ما نفهمه من هذا المفهوم. وإذا كان المقصود به النموذج الستالينى للحكم، الذى يحتكر فيه الحزب الشيوعى السلطة، ويتماهى مع الدولة، ويفرض منهجا استبداديا بيروقراطيا للعلاقات السياسية والاجتماعية، فهو مفهوم مرفوض، أما إذا كان المقصود به - كما كانت دلالته الأولى سلطة الأغلبية الشعبية أو حكومة المنتجين المباشرين، فسيبقى هذا المفهوم، وإن لم يكن من الضرورى التمسك بألفاظه التى لم تعد تتفق مع خبرة التطبيق ومصطلحات العصر.

وتبقى الإشكالية التى أشرنا إليها فى البداية. فإذا كانت الديمقراطية هى لغة الأغلبية، أى التنظيم الذى يتيح السلطة للأغلبية ولمصلحتها فماذا تعنى هذه الأغلبية، وكيف تباشر سلطتها؟ وما هى حدود هذه السلطة؟

فنحن نلاحظ أولا ... أن تعبير الأغلبية لايشير إلى كتلة صماء.. بل إلى فئات مختلفة متنوعة داخل هذه الأغلبية. وهى فئات مختلفة ومتنوعة من حيث مصالحها وتصوّراتها وايديولوجياتها رغم اشتراكها فى بعض التوجهات المصلحية والوطنية والقومية العامة. ولهذا فإن القول بالأغلبية لايعنى احتكار طرف واحد لتمثيل الأغلبية هذه - بل يترك لهذه الأغلبية أن تعبر عن ذاتها فى أشكال وهيئات وتنظيمات مختلفة، يمكن أن تتشكل بمجموعها - بحق - مصالح الأغلبية. وهكذا تكون سلطة الأغلبية هى السلطة الواحدة المعبرة عن التعدد والممثلة بهذا التعّدد فى الوقت نفسه، ويكون هذا التعدد هو الضمان على وحدة السلطة وضمان تعبيرها عن الأغلبية. ولهذا فالتعددية فى هذه الحالة ضرورة ديمقراطية لاتنفيها مقولة

الأغلبية بل تؤكدها وتفرضها. وسلطة الأغلبية فى هذه الحالة يمكن أن تكون سلطة تحالف ممثلى هذه القوى المختلفة الممثلة للأغلبية، أو تكون سلطة متداولة ديمقراطيا بين هذه القوى بحسب إرادة أغلبية الناخبين فى انتخابات حرة، هى ثمرة توعية موضوعية، وتثقيف سياسى حر، مفتوح أمام مختلف القوى الحية والمنتجة والمبدعة والفاعلة فى المجتمع.

معنى هذا أن تكون آليات التصْويت الحر العام هى الآلية الأساسية فى اختيار السلطة المعبّرة عن النظام المتطلّع إلى الديمقراطية، وأن يمهد هذا التصْويت العام لقيام سلطة معبّرة عن الأغلبية المجتمعية تمثيلا واقعياً موضوعيا وليس رمزيا، ولكن قد يصلح هذا – بحق – فى بلاد توفّرت فيها كل وسائل التوعية والتثقيف والتطوير الاجتماعى والاقتصادى والسياسى. أما فى البلاد النامية، والمتخلفة اقتصاديا واجتماعيا التى لاتزال الأمية، والقبلية والعشائرية والعائليات، وسلطة المال، وسلطة الفكر السلفى وسلطة العادات والأعراف متحكمة فيها، هل تكون هذه الآلية هى الآلية الأساسية لتوفير سلطة ديمقراطية حقا؟!

هنا نعُود من جديد إلى ملامسة طابع إشكالى آخر للديمقراطية عند محاولة تطبيقها فى البلاد النامية عامة والمتخلفة بشكل خاص.

فما العمل .. وما المخرج؟

فلنقرر فى البداية عدة أمور...

أولا: لاتوجد ديمقراطية مطلقة، صافية، خالصة.

ثانيا: كل ديمقراطية كما سبق أن أشرنا هى ديمقراطية ذات دلالة اجتماعية أى معبّرة عن مصالح معينة..

ثالثا: أفضل أشكال الديمقراطية هى تلك المعبرة تعبيرا مباشرا عن الأغلبية المنتجة والمبدعة فى المجتمع والتى تتحقق تعبيرا عن مصالحها، وتمثيلا لها، وبمشاركة منها وتحت رقابتها.

فما هو أفضل الأشكال فى الممارسة الديمقراطية لتوفير هذه الأمور الثلاثة؟

لاتوجد فى الحقيقة وصفة جاهزة نهائية، لأن هذه الأمور الثلاثة يمكن أن تتحقق بأشكال مختلفة بحسب الظروف المختلفة لكل مجتمع من المجتمعات وطبيعة السلطة السائدة.

وهنا أضيف أمراً آخر إلى هذه الأمور الثلاثة:

إن توفير هذه الأمور يستلزم مراعاة الخصائص النوعية لكل مجتمع بحيث تتحقق بتنمية القوى الذاتية للمجتمع المعين، وتطوير هياكله الاجتماعية الخاصة. ففى مجتمع يطغى عليه التشكيل القبلى مثلا، يمكن اعتبار هذا الشكل القبلى نفسه أساسا للتنمية والتطوير لا عقبة لابد من إزالتها كسبيل للتطوير، أى يتم التطوير من داخله.. وما أكثر التجارب الاجتماعية الديمقراطية الفاشلة التى فشلت لأنها تجاهلت المقومات الذاتية والقومية الخاصة لمجتمعاتها وراحت. تستنبت فيها مقومات أخرى لاتستسيغها تربتها الخاصة، نعم، لقد نجحت فى تغيير مظهرها الخارجى، ولكنها أخفت بل أبقت بل كرّست تشكيلاتها الاجتماعية والقومية الداخلية التى سرعان ما تنفجر لتنتقم لنفسها من هذا التغافل والتجاهل. لا حرية ولاديمقراطية إن لم تن ثمرة تطوير ذاتى داخلى، نابع من الملابسات الخاصة لكل مجتمع، ولا حرية ولاديمقراطية بغير تطوير للأبنية الاجتماعية والاقتصادية وتحديثها تطويرا وتحديثا مستمداً من الخبرة الحية للجماهير

وبمشاركتها الفعّالة، ومن داخل آلياتها الخاصة... ولا حرية ولا ديمقراطية بفرض أشكال ومؤسسات وهياكل مفرغة من خبرة الجماهير وتراثهم الشعبى والتاريخى بغير مشاركتهم الفعالة. ولهذا فإن الدعوة التى ترتفع اليوم بأن الديمقراطية البورجوازية هى الحل الوحيد دعوة باطلة.

إن تنمية القوى الإنتاجية للمجتمع وإن توسيع أفق المشاركة الديمقراطية والتنفيذية والرقابية للجماهير الشعبية والمنتجين والمبدعين المباشرين وإن احترام ومراعاة الخصائص النوعية للعادات والمعتقدات والثقافات والتشكيلات العائلية والمجتمعية بهدف تطويرها، وإن تشجيع الحوار الاجتماعى الشامل، وإن التفاعل الرحب الخلاق بين النخبة المثقفة والقاعدة الشعبية، بين العمل الذهنى والعمل اليدوى والتقنى. وإن الارتفاع بمستوى الوعى والثقافة والقيم الروحية والأخلاقية والابداعية والرؤى العلمية والموضوعية للحياة، وإن الاختبار الدائم للأفكار وحسن الإنصات للاجتهادات والتجارب المختلفة هى السبيل لاكتشاف أفضل أشكال العلاقات الديمقراطية المناسبة فى كل مجتمع من المجتمعات، للخروج من إشكاليتها الكامنة فيها، والانطلاق إلى آفاق رفيعة من التفتح الثقافى والازدهار الحضارى والانطلاق الانسانى المبدع. إنه الاجتهاد الابداعى لكل مجتمع، دون تحديد نموذج لنمط محدد بشكل مسبق ومغلق. وفى إطار الوضع العالمى الراهن الذى يسوده نمط الانتاج الرأسمالى بكل ما يعنيه هذا النمط المعولم من هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية وقيمية، فإن توفير وتنمية الديمقراطية النابعة من الشروط الشعبية الذاتية للمجتمع والمعبرة عن مصالحه الأساسية، هى السبيل لحماية الخصوصية القومية والثقافية للمجتمع وضمان تطورها فى مواجهة هذه العولمة ودون عزله عنها.

حول «البيان الشيوعى» بعد ١٥٠ عاما

أكاد أقول إنه لو لم تكن هذه المناسبة الزمنية، أى مرور ١٥٠ عاما على صدور البيان الشيوعى لماركس وانجلز، لكان من الضرورى انعقاد هذا الملتقى الفكرى. فليست هذه اللحظة الزمنية البحتة هى التى دعت إلى ضرورة انعقاده، وإنما بالأحْرى هذه اللحظة التاريخية من حياة الحضارة الإنسانية، المشحونة بانفجار هذه العولمة الرأسمالية المالية، وانفرادها وهيمنتها على مقدرات العالم، على هذا النحو من العدوانية والتوحش، وسيادة أفكار مطلقة مثل نهاية التاريخ، ونهاية الايديولوجية، ومحاولة تحويل العالم لا إلى قرية عالمية - كما يقال - بل إلى غابة عالمية تحت سيطرة هذه الرأسمالية، أقول هذه اللحظة التاريخية التى تشكل مرحلة جديدة فى تاريخ الحضارة الإنسانية، هى التى فرضت هذا الملتقى حول هذا البيان تحت شعارْين أو سؤالين كبيرْين: أىّ بديل عن الرأسمالية؟ وأى تحرير انسانى؟

انعقد هذا الملتقى لمدة أربعة أيام، كان يومه الأول مجرد استقبال وكلمات افتتاحية وتوزيع لأوراقه التى تتمثل فى أبحاث بعض المشاركين

فى المؤتمر من مختلف أنحاء العالم والتى بلغت مايزيد على ثلاثمائة بحث، صدرت خلال الملتقى فى عشرة مجلدات، ولايزال هناك مجلدان آخران لم يصدرا بعد.

وفى اليومين التاليين الثانى والثالث، انعقدت أربعة محاور بحثية، اثنان منها فى فترة ما قبل الظهر واثنان فى فترة ما بعد الظهر. وفى كل محور من هذه المحاور الأربعة، كانت تنعقد جلسات أو ورش عمل متعددة، فى قاعات مستقلة.

ففى صباح اليوم الأول انعقدت ثمانى جلسات، تنوعت موضوعاتها حول محور واحد هو «البيان من الناحية التاريخية» تحدث فيها ما يقرب من ٥٦ متحدثا غير مداخلات الجمهور، وبعد الظهر انعقدت ثمانى جلسات أيضا حول محور واحد هو «من الواقع الاجتماعى فى زمن البيان إلى تحديات العالم اليوم» تحدث فيها مايقرب من ستين متحدثا غير الجمهور.

وفى صباح اليوم الثانى كان المحور هو «الفكر النظرى للحركة التاريخية» انعقدت حوله تسع جلسات متنوعة تحدث فيها ما يقرب من ٦٨ متحدثا غير الجمهور. وفى فترة ما بعد الظهر انعقدت ثمانى جلسات حول محور «أى قوة فاعلة، وأى ثورة لعالم من أجل كسبه»، تنوعت كذلك موضوعاته، تحدث فيها ٥٩ متحدثا غير الجمهور.

أما اليوم الثالث فقد انعقدت فيه جلستان فقط بعد الظهر وكانتا جلستين ختاميتين حول موضوع «أى عولمة نبنيها، وأى عالم نكسبه» تحدث فيهما ١٤ متحدثا ولم يتم فيها حوار مع الجمهور.

ولقد انعقدت جلسات الأيام الثلاثة الأولى فى قاعات المبنى الجديد المهيب للمكتبة الوطنية، أما الجلستان الأخيرتان الختاميتان فانعقدتا فى المدرج الكبير فى جامعة السوربون واختتمتا بنشيد الأممية يغنيه الجميع على المنصة وفى القاعة بمختلف لغات العالم.

وكان من المستحيل بالطبع التواجد فى كل جلسات الملتقى لانعقادها فى قاعات مختلفة فى وقت واحد باستثناء الجلسة الختامية، كما أنه من المستحيل كذلك تقديم ملخص عام لما تحتويه المجلدات العشرة من دراسات تزيد على الثلاثمائة دراسة، التى تختلف فما بينها من حيث الموضوع التفصيلى والرؤية العامة والخبرة الخاصة.

ولهذا حسبى فى هذه المحاولة المتواضعة للتعريف بهذا الملتقى أن أعرض لبعض الدراسات المعبرة عن بعض الخبرات والتوجهات فى أوروبا، وآسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية وماسوف أعرض له هو قطرة فى بحر من الاجتهادات الفكرية التى تحتاج إلى جهد أكبر ومجال أفسح، لعرضها أو لترجمة أبرزها إلى لغتنا العربية.

قد يكون من الملائم أن أعرض باختصار شديد لبحث تعريفى «للبيان» تقدم به أحد المفكرين الفرنسيين الكبار وهو واحد من القائمين على الاعداد لهذا الملتقى هو جورج لابيكا. يؤكد لابيكا فى بحثه التعريفى أن «البيان» هو أساسا نص سياسى أو بالأحرى نص نظرى سياسى. وأنه مجرد ٢٣ صفحة فى صورته الأولى، ومع ذلك يعتبر قطيعة معرفية مع كل أدبيات الاشتراكية الطوباوية والمساواتية السابقة عليه. ويعدّ أول كتيب يقدم بديلا عن الرأسمالية، كما يعد مدخلا لبعض المفاهيم الأساسية التى

أصبحت أسلحة نظرية فى المادية التاريخية مثل مفاهيم نمط الانتاج، والاقطاع، والبورجوازية، والشيوعية والطبقة والطبقات الوسطى، والبروليتاريا، والازمة، والاستغلال والصراع والتحالف إلى غير ذلك. وأنه منذ صدوره عام ١٨٤٨ حتى اليوم تمت ترجمته إلى جميع لغات العالم. وأنه فى جوهره لايزال يحتفظ براهنيته، أى لايزال صالحا حتى عصرنا الراهن، لا بالمعنى الحرْفى وانما من حيث الحق فى إعادة كتابته كما فعل مؤلفاه ماركس وانجلز. فكأن حق الإضافة إلى «البيان» هو جزء من بنية النص نفسه. ولهذا يؤكد جورج لابيكا على ضرورة العناية بالمقدمات المختلفة التى كتبها ماركس وانجلز للبيان التى تعدّ تجديدا متصلا له وخاصة منذ عام ١٨٧٢ و١٨٨٣ و١٨٨٨ و١٨٩٢-٩٣-١٨٩٥. ويكاد يلخص لابيكا «البيان» فى دراسة مطولة أخرى فى ثلاث مقولات هى: التاريخ والصراع والثورة.

واذا انتقلنا إلى مفكر فرنسى بارز آخر من مفكرى الماركسية هو مايكل لووى نراه يركز فى دراسته على الأممية البروليتارية باعتبارها الفكرة الفاعلة أو الفكرة الدافعة الأساسية فى البيان، ولهذا لم يكن اعتباطا - كما يقول - أن تكون الكلمة الأخيرة للنص هى «أيها العمال فى جميع أنحاء العالم اتحدوا». ويرى أن الأممية فى «البيان» ليست مجرد عنصر فى استراتيجية الحركة الاشتراكية وإنما هى تعبير عن ثوريته الانسانية التى تتضمن أن تحرير الانسانية هو القيمة العليا والهدف النهائى. ولكنه يأخذ على البيان أمريْن: الأول هو النزعة الاقتصادية أو الاقتصادوية والثانى تفاؤليته الشديدة فيشير إلى ما عانته الأممية البروليتارية طوال التاريخ الماضى من أزمات وانحرافات بيروقراطية وعزلة. ويرى أن عصرنا الراهن يشهد بداية

لأممية مختلفة بعيدة عن سيطرة دولة من الدول أو تكتل عسكرى، وتتمثل فى بعض الحركات الاجتماعية ذات التوجه العالمى مثل الحركة النسائية، وحركة الدفاع عن البيئة، والعداء للعنصرية، والتضامن مع شعوب العالم الثالث، والجمعيات والهيئات المدنية غير الحكومية، التى تناضل من أجل حقوق وحريات الانسان. ويرى أن الامتزاج بين هذه الحركات الاجتماعية ذات الطابع الأممى مع الحركات الأممية التقليدية العمالية والمعادية للامبريالية يمكن أن يصوغ أممية جديدة فى القرن الحادى والعشرين.

ويتعرض «كلود ميزوريك» وهو كذلك من أبرز القائمين على الملتقى، للبرنامج السياسى فى البيان الذى يتكون من عشرة أجزاء نجدها فى الفصل الثانى من «البيان»، والتى رأى كل من ماركس وانجلز فيها وسيلة البروليتاريا فى البلاد الرأسمالية الأكثر تقدماً للتحول إلى طبقة مسيطرة على إدارة البلاد، مؤكدا ما سبق أن قاله انجلز نفسه وخاصة فى مقدمة عام ١٨٨٨ أن هذه الإجراءات سوف تعاد كتابتها من زوايا عديدة ومختلفة. ولهذا يرى ميزوريك ضرورة إعادة وضع «البيان» فى سياق مختلف عن هذه الخطوة الأولى فى حركة المسيرة الطويلة للتحرر الانسانى.

وفى دراسة «كاترين ساماري» حول شبح الشيوعية الذى أخذ يحوم حول ما تم تحقيقه حتى اليوم، ولهذا لم يعد يخيف البورجوازية كما ذكر «البيان» فى مدخله! ذلك أن هذا الشبح أخذ يتماهى أو يتماثل اليوم مع نهاية الاتحاد السوفيتى وانهيار البلاد المسماة بالاشتراكية. وتتساءل عن العلاقة بين المشروع التحريرى فى «البيان» وبين هذه الكارثة الراهنة؟ هل

السبب هو أن ثورة اكتوبر وقفت عند حدود الاشتراكية الخيالية التى نقدها البيان؟ أم أنها سيطرت عليها النزعة الإرادوية التى لم تنجح فى تحقيق نمو لقوى الانتاج كشرط سابق لكل ثورة اشتراكية؟ وترى أن انهيار الاتحاد السوفيتى هو الثمن الطبيعى الذى دفعته هذه المحاولة العبثية للتعجيل والتسريع بالتاريخ وبتجاوز مراحل ضرورية فى التطور الرأسمالى لاسبيل إلى تجاوزها. لقد رفضت السوق، وألْغتْ التعددية، ورفضت الديمقراطية البورجوازية وسحقت الكولاك، وألغت الملكية الفردية، واعتبرت سياستها هذه هى الماركسية!

وفى دراسة «للوسيان سيف» ويُعدّ من أبرز فلاسفة الحزب الشيوعى الفرنسى تثار اشكاليات نظرية مهمة فهو يقول: إن الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ لماركس تعلن أن تفسير العالم لايتناقض مع مهمة تغييره. ولكنه يقول إن «البيان» على العكس من ذلك يغلب عليه الطابع النظرى، فهو يجعل من التعقّل النظرى لحركة التاريخ فى مجملها ميزة أساسية للشيوعيين على جميع الإصلاحيين الاجتماعيين.

وهنا يثير «سيف» تساؤلات تتعلق بغلبة هذا الطابع النظرى. أولها: هل التاريخ قابل للتنظير. فالبيان يثير الاعتقاد بأن الفهم الشامل للتاريخ ممكن. أليس فى هذا تفاؤل عقلانى بامتياز كما يقول لوسيان سيف؟ ما أكثر ما ينتقد هذا فى الفلسفة الهيجلية للتاريخ، فضلا عن عدم صحة القول بالزمن التاريخى الطولى.

والتساؤل الثانى: ما مدى صحة المادية التاريخية؟ ألا تزال صحيحة؟ هل كل وعى اجتماعى هو فى النهاية محكوم ومشروط بالحياة

الاجتماعية؟ وهل تاريخ كل مجتمع حتى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات كما يقول «البيان»؟ ألا توجد خصوصيات سياسية وقومية تتجاهلها الماركسية تجاهلا خطيرا؟ والتساؤل الثالث: هل الدور التاريخى للبروليتاريا، والأهمية الحاسمة للملكية الفردية لوسائل الانتاج، والبعد الأممى للثورة الواجب تحقيقه، هل هذه الموضوعات التى تشكل بنية «البيان» هى موضوعاتنا الراهنة، أم لابد من إضافة موضوعات أخرى لم يتبينها «البيان»، لكى نبنى منظورا شيوعيا مقبولا اليوم. وفى نهاية الأمر يتساءل «سيف» هل تظل لفكرة «بيان شيوعى» بعد تاريخ منتصف القرن الماضى قوتها وصحتها فى الفكر النظرى لعصرنا، وتحت أى شروط؟ وأسئلة «سيف» فى الحقيقة هى دعوة إلى إعادة النظر فى بعض الأسس النظرية.

وفى إشارة سريعة لواحد من أبرز الماركسيين الفرنسيين هو «تكْسييه» يقول فى مقال له بعنوان «عن الثورة الديمقراطية فى «البيان الشيوعى»: «مهما كانت إشارة البيان إشارة سريعة إلى الديمقراطية وإلى إمكانية الانتقال سلميا إلى الاشتراكية، فكيف تم تجاهل هذه الإشارة؟».

ويثير مفكر ماركسى كبير آخر هو جاك ميلهو تساؤلا أقرب إلى التشاؤم بقوله «إن روح «بيان الحزب الشيوعى» لماركس وانجلز كانت دعوة عامة موجهة إلى كل العمال من أجل دفعة ثورية لتحقيق شيوعية نقدية وعملية فهل يمكن إعادة إحياء ذلك؟ وكيف، عندما نتبيّن أن الغالبية العظمى من القوى الحية للإنسانية سقطت تحت سيطرة العولمة الرأسمالية، والقوى ما فوق قومية؟».

وعن مفكر فرنسى آخر هو «جورج لاكان» نجد وصفا «للبيان» باعتباره مؤسّساً لرؤية من ناحية، ولكنه فى الوقت نفسه هو عمل تبسيطى، ذلك أننا فى «البيان» نجد نصاعة ووضوحا وعمقا وراهنية فى تشخيصه وادانته للرأسمالية وممارستها، ولكنه فى الوقت نفسه يتبسّط ولايكاد يتبيّن الصعوبات والمآسى الواقعية التى عانتها «الطبقة الثورية – على حد قول «البيان» وتنبُّه بأنها «سوف تأخذ المستقبل بيديها»!

ويتبيّن الباحث بعمق ما جاء فى البيان من وضوح وراهنيّة بالنسبة للبورجوازية من حيث إنها «لايمكن أن توجد وتستمر بدون تثوير متصل لوسائل الانتاج، وبالتالى لعلاقات الانتاج، وأنها «تضع دائما النظام الاجتماعى فى حالة انعدام للأمن» وذلك باستغلال السوق العالمية واعطاء الانتاج والاستهلاك طابعا كوزموبوليتيا» وخلق قوة انتاج اكثر عددا وأكثر قوة من كل ما حدث من قبل. وكذلك الأمر فى وصف البيان لأزمة فائض الانتاج باعتبارها المراحل التى «يجد المجتمع نفسه فيها مدفوعا إلى حالة من الوحشية» إلى غير ذلك مما نلاحظه كما يقول الكاتب ونراه كل يوم هنا وعلى المستوى العالمى مما يؤكد راهنية رؤية «البيان» وصحة تنبُّه! ولكن الكاتب يضيف بأنه يوجد لدى ماركس تفاؤل خطير فيما يتعلق بالقدرات الثورية للبرولتياريا، وهو تفاؤل يستلهمه من مرحلة عصر «الأنوار» الذى لم تثبت صحته. ويضيف الكاتب أن الحركة العمالية فى البلاد المتطورة لم تنجح إلا فى المساهمة فى جعل الرأسمالية أكثر إنسانية. ويضرب مثلا **بالكينزية**. أما فى بلاد الأطراف النامية حتى تلك التى اندلعت فيها ثورة باسم البروليتاريا (روسيا والصين) فلابد من الاعتراف بأن

البروليتاريا لم تمثل إلا تمثيلا ضئيلا، والنتيجة كانت كارثة أو على الأقل بالنسبة للأهداف الموضوعة. لايمكن بالطبع تجاهل المكتسبات الاجتماعية والديمقراطية للحركة العمالية كما يقول ولكن لاسبيل إلى تجاهل كذلك أن الحركة العمالية غير قادرة على محاصرة تصاعد البطالة وأشكال الطرد المختلفة، وأنها اليوم غير قادرة على إعطاء منظور تقدمى (أو بالأحرى ثورى) لمواجهة أزمة التطور الرأسمالى بل أخذ يتضاءل «الوعى الطبقى» ويتوارى **خلف الوعى الإثنى** (القومى) الذى أخذ يفرض نفسه. وهذا كما يقول الكاتب ما تترجمه الجبهة الوطنية (الفاشية) فى فرنسا والتى يسميها على سبيل السخرية المرّة «**الحزب العمالى الأول فى فرنسا**».

حقا، لاينبغى أن نميل إلى المغالاة والتشاؤم. ولكن على المستوى العالمى – وهذا ما يتفق مع «البيان» – تعانى الحركة العمالية ضعفا فى المركز وإن تكن قد أخذت تقوى وتصبح اكثر وعيا فى الأطراف (كوريا – البرازيل الخ) ولهذا – كما يقول الكاتب لابد من التضامن والتنسيق على المستوى الأوروبى والعالمى. ولابد من تحليل واضح وبارد (على طريقة البيان) للوضع المشخّص للشيوعية، وكيف وصلت إليه. وهذا أفضل من دفنها أو كما قال «**فوريه**» أفضل من اعتبارها «وهماً قد انقضى». ويشير الكاتب فى النهاية اشارة مهمة إلى أن استمرار اعتبار الصراع ضد الرأسمالية أمراً مقصوراً على المستوى الوطنى فحسب، قد تجاوزته الوقائع كليةً. وينبغى أن ندرك اليوم الطابع المالى الأممى لرأس المال الذى برز خلال العقود الأخيرة.

انتقل الآن من هذا المناخ الأوروبى إلى مناخات أخرى بادئا بالمناخ الآسيوى الصينى. ففى دراسة جى ليانج ويبدو أنه الممثل الرسمى للحزب الشيوعى الصينى يقوم فيها بعرض مطول لتاريخ ترجمة النصوص الماركسية ومن بينها «البيان الشيوعى» إلى الصينية، ينهى دراسته بكلمة قالها - على حد تعبيره - مهندس الاشتراكية على الطريقة الصينية دنج إكسياوبنج فى حواره مع جورباتشوف عام ١٩٨٩ : «ماهى التغيرات التى حدثت خلال أكثر من مائة سنة بعد موت كارل ماركس؟ وكيف يجب علينا فى هذه الشروط والأوضاع أن نتفّهم وأن نطور الماركسية. هناك العديد من الأسئلة التى لانحصل على إجابات واضحة عليها. ومن العبث أن نطلب من ماركس أن يمدّنا بالإجابات الجاهزة»، ثم يقول «إن الماركسية اللينينية الجديرة بهذا الاسم، ينبغى أن تضع فى حسابها الشروط الراهنة وأن تواصل الماركسية تطورها وذلك بتقديم تفسير جديد». ويعقب صاحب الدراسة على ذلك قائلا: «إن هذه الكلمة تصور مصير الماركسية فى الصين. إن فهم وتأمل وتطوير الأفكار العبقرية لماركس، هى ماينبغى أن تكون عليه شعلة التقدم التى ينبغى على البشر ذوى النوايا الطيبة أن ينقلوها من جيل إلى جيل. علينا أن نبنى بدون أفكار قبْلية مسبقة، أو «أكلاشيهات» شيوعية. هذا هو المشروع العظيم الذى سوف يتحقق خطوة خطوة، وعلى الشعوب فى مختلف بلدان العالم أن تختار سبيلها لتحقيق ذلك».

وفى دراسة أخرى لمفكر صينى هو زنجز هى شونج يذكر أن الاجراءات السياسية الأخيرة فى الجزء الثانى من «البيان» - والتى سبق أن

أشرنا إلى نقدها فى دراسة أحد المفكرين الفرنسيين - كانت أداة الصين للتحرر من الناحية الايديولوجية. ويشير إلى ظهور مجلد بعنوان «تاريخ الماركسية» عن معهد الماركسية فى جامعة الشعب الصينى عام ١٩٩٦ يلخص القيم الكبرى التى يتضمنها البيان فى النقاط الثلاث التالية:

١- أنه يؤكد تأكيداً علميا على ثورة البروليتاريا.

٢- أنه يبيّن بوضوح طريق ثورة البروليتاريا ومهامها الجوهرية.

٣- أنه يطور نظرية الحزب والمبادئ الأساسية للبروليتاريا.

ولكنه يضيف بعد ذلك «أن هذا لايعنى أن نتّبع «البيان» كلمة كلمة ولاينبغى أن نمارس فى عصرنا ماسوف يمارس فى المستقبل. فمثلا فى بلادنا - كما يقول - نحن نبنى الاشتراكية فى خطواتها الأولى، بمعنى أن اشتراكيتنا هى اشتراكية مرحلة من نمط أدنى، وليس من نمط أعلى. وباختصار - كما يقول - إن اتّباع «البيان» يعنى أوّلا ألا نتجاوز المرحلة الراهنة وألا نتراجع إلى مرحلة سابقة. فقبل ١٥٠ عاما دعانا «البيان» إلى «أيها العمال فى جميع أنحاء العالم اتحدوا» واليوم بعد ١٥٠ عاما من ظهور «البيان» نقول «أيها العمال وياكل الشعوب التى تختار العدالة اتحدوا» وينهى دراسته بعاش «البيان الشيوعى».

وإذا انتقلنا من الصين إلى افريقيا فى دراسته «قراءات افريقية ‹للبيان›» للباحث «أمادو على دينج» نجده يبدأ دراسته بقوله «إن ماركس وانجلز لم يتكلما بشكل منهجى عن مشكلات افريقيا السوداء. لقد توجّها بالحديث إلى البروليتاريا وليس إلى بلاد افريقيا السوداء التى لم تكن قد

صُنِّعت بعد. ومع ذلك اهتم الافريقيون «بالبيان» من زاوية تصور ماركس وإنجلز للتاريخ، ومسألة العبودية (الرق).

فمن حيث التاريخ يقول ماركس وانجلز إن تاريخ جميع المجتمعات ليس إلا تاريخ صراع الطبقات وبهذا التصوّر استبعد افريقيا من التاريخ؟!» ثم يشير إلى كتاب الباحث «أميلكار كابرال» في نقده لهذه المسألة. [والحق أن انجلز بالذات تنبه إلى هذا في مقدمة طبعات لاحقة «للبيان» وهي طبعة ١٨٨٣ وطبعة ١٨٨٨، وأشار إلى ذلك خاصة بعد دراسته عن «أصل العائلة والملكية والدولة» واستثناها من هذا الحكم]. وينتقل الباحث بعد ذلك إلى نقطة أخرى ينتقد فيها الماركسية لوجود – كما يقول – عناصر مركزية أوروبية فيها. ويطالب المثقفين في آسيا وافريقيا بالعمل على استبعاد عناصر المركزية الأوروبية من الماركسية لإغنائها.. بل ينتقد الباحث ما يسميه انجلز بالشيوعية البدائية. ويرى أن هذا يتضمن رؤية خطِّية للتاريخ. ففي البداية شيوعية بدائية وفي النهاية شيوعية حضارية وبينهما يمتد التاريخ الانساني! ويؤكد أن المجتمعات القديمة لها أنماط وجود متنوعة، وأن القرابة تلعب دورا أكثر أهمية فيها من الملكية الفردية. وينتقد الباحث ماركس وانجلز في أمريْن آخريْن هما الذهب الافريقي وتجارة العبيد، إذ لم يتحدث أي منهما عن هذين الأمرين. فلقد جهلا دور الذهب الافريقي والذهب السوداني بوجه خاص في التراكم المبدئي لرأس المال وتطوير الرأسمالية كما جهلا تجارة العبيد، بالرغم من أنه في السنة التي ظهر فيها «البيان الشيوعي» تمّ إلغاء تجارة العبيد في المستعمرات الفرنسية في أول جمهورية فرنسية عام ١٧٨٩ تحت ضغط

ثورة الزنوج فى سانت دومينيك (هايتى). وقد لعب من يُسمّون «بالإلغائيين الفرنسيين» دورا كبيرا فى هذه المعركة التحريرية وخاصة الأب جريجوار والعالم ڤالنى، وكلاهما كان عضوا فى جمعية أصدقاء السود، وهما اللذان أثارا قضية **«مصر السوداء»** لإثبات أن السود هم أصل الحضارة الإنسانية. والغريب أن هذه القضية لم تجذب نظر ماركس وانجلز، على حين أن هيجل - كما يقول صاحب البحث - استاذهما دافع عن ثورة هايتى. ويبدو - كما يقول صاحب البحث - أن هيجل دافع عن نظرية «مصر السوداء» فى كتابه «دروس فى فلسفة التاريخ». ويقول الباحث أن الشيوعيين الفرنسيين آنذاك استقبلوا أطروحة «مصر السوداء» استقبالا سيِّئا التى دافع عنها فيما بعد الباحث المشهور «شيخ انتادوب» فى كتابه «الأمم الزنجية والثقافة» الصادر عام ١٩٥٤.

وفى الخلاصة يقول الباحث إن الماركسيين الأفارقة تقع على عاتقهم مهمة إعادة امتلاك تراث ماركس وانجلز مع الاحتفاظ بحق المراجعة والتخلص من الجوانب الميّتة والعناصر المعبرة عن المركزية الأوروبية فى أعمالهما.

وينقلنا هذا البحث إلى بحث مشابه «لريفينَرْ كامينرْ» حول نقد «ادوار سعيد» لماركس فى كتابه «الاستشراق» ولقد سبق للدكتور جلال صادق العظم والشهيد المفكر مهدى عامل أن ردّا على إدوار سعيد فى هذه المسألة ودحضا نتائجه الخاصة بتحليل ماركس لدور الاستعمار الانجليزى فى الهند. فإدوار سعيد فى كتابه هذا يتهم ماركس بأنه تأثر بالفكر الاستشراقى الغربى الذى يرى أنه كان سندا للتوسع الامبريالى الكولونيالى

وبخاصة عند مفكرين ومؤلفين غربيين مثل ماكولى، وإرنست رينان ووليام لين ولورد كرومر.

ففى كتاب ادوار سعيد إشارة إلى ماركس - كما يقول الباحث - يغلب عليها طابع الإدانة والإهانة لماركس لما يراه فى كتاباته عن الهند من ارتباط بين فكره وفكر هؤلاء المستشرقين فى رؤيتهم المتعالية للشرق. فهو يجعل ماركس فى موقف واحد مع الامبرياليين والعنصريين. فهو يستخدم - كما يقول الباحث - لغتهم وألفاظهم الساخرة فى الحديث عن الشرقيين وبخاصة فى حديث ماركس عن الهند. فادوار سعيد - كما يقول الباحث - يرى أن قيام انجلترا بتحطيم آسيا، إنما يتيح إمكانية قيام ثورة فيها، أى كان يرى أن مهمة الغرب هى تحقيق الخلاص للشرق النائم. وبهذا فإن ماركس كما يرى ادوار سعيد «افتقد أى تعاطف مع المعاناة الانسانية التى كانت تعانيها الشعوب الآسيوية، مؤسسا ذلك على قول ماركس «أيا كانت جرائم انجلترا فإنها كانت الأداة غير الواعية فى يد التاريخ لتحقيق هذه الثورة» (أى الثورة الاجتماعية التحريرية فى آسيا).

وأن ماركس - كما يقول ادوار سعيد - «قد رأى العالم من خلال العيون الاستشراقية، وأنه طبق على الهند معياراً مختلفا عن ذلك الذى طبقه هو وغيره من الغربيين على الغرب. وهناك مفكر باكستانى هو إعجاز أحمد له كتاب مهم فى نظرية النقد الأدبى بعنوان «النظرية» نقد كذلك ادوار سعيد فى تفسيره لموقف ماركس من الاستعمار الغربى لآسيا وللهند خاصة ولكنه استبعد أن يكون ذلك بتأثير الاستشراق ورؤيته المتعالية على فكر ماركس. والدراسة فى جوهرها محاولة لتبرئة ماركس من الوقوع فى نزعة

استشراقية أو عنصرية، ولتأكيد أن ماركس ذو رؤية جدلية تفرق وتميز بين النقد الأخلاقى والحكم الموضوعى التاريخى واهتمام ماركس بالهند مثل كل اهتماماته الأخرى كان جزءا من مشروع لتحرير كل من الغرب والشرق على السواء. ولهذا فموقف ماركس من وضع المجتمع الآسيوى وطبيعته السكونية نسبيا مختلف عن موقف الاستشراق الذى يتسم بالعنصرية والخطاب القائم على تفوق الانسان الغربى. فماركس كان معارضا بشكل جذرى للكولونيالية كارها لمفاهيم الاستعلاء الغربى الرأسمالى وكان ذلك جزءا نظريا وسياسيا وأخلاقيا من أسس الماركسية – كما يقول الباحث – طوال السنوات المائة والخمسين الماضية».

أختتم هذه القراءة الانتقائية التلخيصية لبعض دراسات رمزية محدودة للغاية من مئات الصفحات التى قدمت فى «الملتقى»، بقراءة أخيرة لدراسة طريفة لباحث من البرازيل هو «ليندرو كوندير» حول «ماركس وانجلز واليوتوبيا». يقول هذا الباحث إن ماركس وانجلز اعتبرا الاشتراكية والشيوعية النقدية والطوباوية تعبيرا عن مرحلة أولى غير متطورة للصراع بين البروليتاريا والبورجوازية، وأن منظّرى هذه المرحلة، وهم سان سيمون وروبرت أوون وشارل فورييه هم مفكرون تعرفوا على الصراع بين الطبقات ولكنهم لم ينجحوا فى تبيان الشروط الضرورية التى ينبغى أن توفرها وتحققها الطبقة العاملة من أجل أن تتحرر. وبدلا من دفع الحركة داخل هذا الصراع تحقيقا لهذا التحرر، اقترحوا حركة مجردة نظريا. إنهم صانعو «أنساق» فكرية لا أكثر. كانوا يدركون ما تعانيه الطبقة العاملة، ويتضامنون معها ولكنهم لم ينخرطوا فى مساعدتها على تنظيم ذاتها وعلى التحرك حركة ذاتية تحررية.

واكتفوا بالمطالبة بإصلاحات سلمية للصالح العام! ومع ذلك – كما يقول الباحث – لم يتوقف ماركس وانجلز عن الإشادة بهؤلاء المفكرين الطوباويين. وهنا يطرح الباحث البرازيلى سؤالا يفرض نفسه علينا اليوم فى شروط مختلفة عن الشروط أيام ماركس وانجلز: هل الدراسات الحيوية العديدة لليوتوبيا فى مختلف المجالات الفلسفية والاجتماعية والأدبية طوال تاريخ الاشتراكية وبخاصة فى أدبيات القرن العشرين، تفرض علينا – كما يقول الباحث – أن نعتبر التقييم الذى أولاه ماركس وانجلز لليوتوبيا منذ مائة وخمسين عاما تقييما قد تمّ تجاوزه؟ وهل نخلص أخيرا إلى القول بأن الاشتراكية والشيوعية الطوباوية لاتجد نفسها مناقضة أو معاكسة للتطور التاريخى؟ [ويقول الباحث: إن التجارب الاشتراكية فى القرن العشرين لم تكن أبدا علمية، بل يمكن القول بما هو أسوأ من ذلك: فلاشك أن الاشتراكية التى نجهد لبنائها فى المستقبل لن يكون لها طابع علمى برغم توجهنا المخلص لتمثّل كل المنجزات والمعارف العلمية.

ويقول الباحث: عندما نتأمل سمات المجتمع الشيوعى فى المستقبل – كما تصوره كل من ماركس وانجلز – لانملك أن نعتقد – بنفس القوة التى كانت لهما – أننا ذات يوم سنصل إلى هذا المجتمع. فبعد التجارب الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى وفى بلاد أوروبا الشرقية وفى الصين الخ، نجد أن فكرة مجتمع بلا دولة، بلا تقسيم اجتماعى للعمل، بدون دين، بدون معايير قانونية [باعتبار أن الدين سوف تستوعبه الأخلاق] يبدو لنا هذا كله فكرة طوباوية. ونسأل الباحث: هل كان المنظّرون الكبار للاشتراكية العلمية كل بطريقته الخاصة طوباويين؟ وهنا نتساءل: ما هى

اليوتوبيا؟ ويجيب بأنها تعبير عن تطلعات ذات دلالة كبرى فى التاريخ الثقافى. فنبع اليوتوبيا هو الذى يطفىء بمائه عطش القلق العام، والتطلعات النبيلة إلى العدل، والنزعات الرائعة بحثا عن تحقق السعادة الكلية للناس جميعا. فباليوتوبيا يمكن للناس أن يكتشفوا الجوانب المجهولة لخصوصيتهم، لرغباتهم، لخيالاتهم. وماركس وانجلز لم يتحدثا عن هذه الأبعاد لليوتوبيا. كانا يحاربان اليوتوبيا عندما تتقدم وتعمل كبرنامج سياسى. وهنا تكمن خطورتها التى قد تتحول إلى نزعة تسلطية كما يذكر الباحث. فالخطر هو محاولة «الأتْباع» الصغار لهؤلاء المفكرين الكبار أن يفرضوا الأنساق النظرية لليوتوبيا فى حقول معركة التاريخ السياسى، أى على الواقع النضالى. ولهذا، فبدلا من فرض «نسق» جديد أو «نظرية» جديدة، ركّز كل من ماركس وانجلز جهودهما فى اقتراح محدد هو: إن على الحركة العمالية أن تنظّم ذاتها ذاتيا حول نقاط برنامجية وبخاصة سياسية، تختارها بنفسها وبحسب خبرتها الحية. وبهذا الاقتراح استطاعت الحركة العمالية أن تحقق انتصارات مهمة - كما يقول الباحث - خلال العقدين الأخيرين للقرن التاسع عشر. ثم يقول: وإذا كان أتباع ماركس وانجلز قد تبنّوا بعد ذلك افكارهما، باعتبارها نسقا كاملا ومذهبا مكتملا، وإذا كانوا قد حولوا حتى العناصر الطوباوية فى فكر هؤلاء الأساتذة إلى عقائد للتوظيف السياسى «مكرّرين أخطاء تلاميذ اليوتوبيين الكبار» فإن مسئولية هذا التوجه لايمكن أن تُنسب أساسا إلى صاحبىْ «البيان».

* * *

هذه كما ذكرت من قبل مجرد قطرة من بحر الدراسات العديدة المتنوعة المختلفة فى هذا الملتقى التى احتوتها المجلدات العشرة التى أرجو أن تتوفر الجهود على ترجمتها أو ترجمة أبرز ما فيها، على أن الخلاصة العامة لهذه الدراسات فضلا عن المداخلات والمناقشات التى جرت فى هذا الملتقى، فهى أن جوهر هذه الدراسات والمناقشات والمداخلات هو التساؤل النظرى والعملى عن: أين الواقع الموضوعى الانسانى من هذا البيان بعد مائة وخمسين عاما على صدوره؟ وبرغم التناقضات والاختلافات فى الإجابة، فتكاد تلتقى جميعا بهذا الملتقى العملى والنظرى نفسه على رؤية محددة واضحة جهيرة هى أن الماركسية مع بيانها الشيوعى لاتزال حية نابضة فى الضمير الأخلاقى والثقافى والسياسى والاجتماعى الإنسانى. إن هذه المئات من العلماء والجامعيين والمفكرين والمناضلين الذين جاءوا من جميع اركان الأرض، ومختلف الخبرات العلمية والعملية، للمشاركة فى هذا الملتقى، لايمثلون ظاهرة عبثية، بل ظاهرة تاريخية. لم يجيئوا لنزهة فى باريس، ولم يكتبوا ويتحدثوا ويتحاوروا ترويحا عن النفس وتأكيدا للذات الشخصية إنما جاءوا مهمومين بقضايا عصرهم، جاءوا ليراجعوا تاريخا، وليواصلوه مواصلة نقدية متجددة فى مرحلة تحول خطيرة فى حياة الحضارة الإنسانية.

وخلاصة ملتقى باريس حول «البيان» ليس بيانا جديدا وليس وصفة جديدة نهائية وليس جموداً حرفيا عند «بيان قديم» وانما هو دعوة إلى مزيد من تجدد المعرفة النقدية والعلمية بخبرة المائة والخمسين عاما الماضية من تاريخ البشرية وإلى مزيد من المعرفة بحقائق الواقع الجديد فى ظل تفاقم

واستشراء الرأسمالية فى مرحلتها المالية المعولمة وتفردها الاستبدادى الجشع فى مطلع قرن انسانى جديد، دون فرض أنسقة نظرية مطلقة جامدة على هذا الواقع التاريخى الحى، أو على النضالات والاجتهادات المختلفة والمتنوعة لشعوب العالم. إنها دعوة إلى مواصلة المسيرة الانسانية المجاهدة المتجددة علما وعملا فى طريق التحرر الانسانى تشارك فيه كل القوى المنتجة والمبدعة والإرادات الطيبة الشريفة المتطلعة للحق والعدل والحرية والابداع والتقدم فى العالم أجمع.



قراءة رفعت السعيد للماركسية..

الاقتصار على الحوار مع د.رفعت فى كتابه الأخير «كتابات عن الماركسية»، لايليق بمكانته فى اكثر من مجال: **مؤرخ للحركة الاشتراكية** المصرية فى اكثر من مجلد - **متابعة وكتابة عن العديد من المفكرين والقادة المصريين فى مجال الفكر الاشتراكى، والوطنى أو الدينى. دراسات فى تاريخ الحركة الوطنية المصرية، اكثر من كتاب عن الحركة الاسلامية السياسية - أكثر من كتاب سابق عن الفكر الماركسى. حصر قيادات الحركة الماركسية المصرية والكتابة عن كل واحد منهم كل شهر فى مجلة اليسار مما يشكل دائرة معارف، كتاب بالانجليزية عن الحركة الشيوعية فى مصر** - له روايتان تصوران حياته كشيوعى يعيش حياة سرية - ترجم بعض الكتب السياسية والأدبية.

هذه الأعمال تشكل مشروعا فكريا تاريخيا مكرسا أساسا للحركة الوطنية واليسارية المصرية. وقيمة هذا المشروع أنه ليس مجرد مشروع نظرى وانما يرتبط صاحبه بالممارسة السياسية سواء قديما فى الحركة

الشيوعية أو اليوم فى حزب التجمع أميناً عاما له.. اعتقد أن د.رفعت جدير بأن نكرس له اكثر من يوم للحوار حول مشروعه، ولاأتردد فى القول والاحتفال به مهما كان هناك من اختلافات فكرية أو سياسية. ولكنه طاقة كبيرة جديرة بالاحتفال والدراسة.

كتابه «كتابات عن الماركسية» من ثمانية موضوعات بينها تداخل، فهى جميعا تدور حول الماركسية فى التطبيق أساسا، مع تحديد لبعض المعالم النظرية.. مراعاة للوقت سأكتفى بالتركيز على بعض المفاهيم الأساسية فى الكتاب. على أنى أقول منذ البداية إن الكتاب فى توجّهه العام بصرف النظر عن تفاصيله هو دفاع من ناحية عن علمية الماركسية وصحتها، وهو تأكيد من ناحية أخرى على أن هذه العلمية ليست مطلقة وإنما تفرض كفكر نظرى أن تتلاءم وتتكيف مع خصوصية الأوضاع المجتمعية والوطنية بحسب اختلاف المكان والزمان. وهو لايدعى فى مقدمة كتابه صحة ما جاء به ولكنه – كما يقول – يقترب من البحث الجاد الصحيح ويرى أن الهدف هو أن نصل الى فهم مشترك لماهية ماركسية ماركس. وواجباتنا ازاء تحويلها من فكر مجرد إلى أداة تغيير لمجتمعنا (.) ولا خلاف حول هذا الفهم وهذه الدعوة الصحيحة. وسأعرض لفصلين فقط من الكتاب.

الفصل الأول الذى أقف عنده أناقش فيه جوهر هذا الفصل الأول وعنوانه «ملاحظات حول المادية التاريخية». هو موضوع **ماركسية الماركسية وعلميتها وعلاقتها بالواقع**. هناك أمور – مع الاتفاق العام – تحتاج إلى تدقيق.

يرى د. رفعت أن ماركس هبط بالفلسفة المادية من سماء العلوم الطبيعية والمعرفة العلمية المجردة والاقتراحات الفلسفية الصرفة إلى أرض الواقع الاجتماعي. وهو يحرص على تأكيد أن هناك اختلافا بين قوانين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ممّا يستدعي المرونة فى استخدام المقولات أو القوانين العامة للماركسية فى التطبيق، وذلك للاختلاف النوعى بين المجتمعات غير المتماثلة.

وهنا ينتقد – بحق – كثيراً من المفكرين والمناضلين الماركسيين لعجزهم عن ادراك ذلك، وذلك بتمسكهم **بحرْفيّة النص** أو **محدودية الحدث**.

على أنه ينتهى من هذا الى أن المادية التاريخية وهى أساس الماركسية:

هى فى الجوهر فكرة **فلسفية أى عامة،** أو بتعبير آخر هى علم فلسفى يدرس المجتمع ونشأته وتطوره. وقوى الانتاج وادوات الانتاج بشكل عام أى بشكل فلسفى، ولهذا يحذّر من استخدامها فى مختلف التفاصيل أى أنه غير ملزم حتما فى كل حالة من حالات وجود تشكيلة اجتماعية فى مجتمع من المجتمعات.

خلاصة هذا كما يقول: ان المادية التاريخية

١) علم معقد لتعقد واختلاف المجتمعات الانسانية. ولهذا لانستطيع القول بنقل قانون من قوانينها من مجتمع إلى آخر.

٢) انها ليست هى فلسفة التاريخ أى أنها ليست إعمالا عقليا فى

إطار علم التاريخ يحدّد أساليب فهم الأدوات التاريخية وطرق استخدامها. وليست محاولة للمزج بين علم الاجتماع أو علم المجتمعات أو علم التاريخ، إنها علم مختلف ومستقل يستهدف دراسة وتحديد مفهوم علمى للتطور التاريخى للمجتمعات وبواعث ومسارات هذا التطور. وهنا يفرق بين الدراسات التجريبية المجتمعية، وبين الرؤية المبنية على أساس فهمْ علمى مسبق يستند إلى قانون عام، أى المادية التاريخية، على أن القوانين العامة للمادية التاريخية نسبية، أى لها قوانين خاصة لحركة كل مجتمع على حدة.

وألاحظ – أولا – فى هذا التشخيص للمادية التاريخية خلطاً بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة، فهى تارة فلسفة وتارة علم فلسفى.. وهناك فارق كبير بين الفلسفة والعلم، فالفلسفة لاتعبر عن تعميم فقط. بل لها مضامينها الخاصة. وألاحظ – ثانيا – أن هذا التشخيص يكاد يجعل من المادية التاريخية موضوعا مستقلا عن منهج علم التاريخ أو علم دراسة المجتمعات باعتبار أنه دراسات تجريبية، على حين أن المادية التاريخية هى **فهم علمى مُسْبق مستند إلى قانون عام**، وفى تقديرى أن المادية التاريخية هى نفسها مجرد منهج لعلم التاريخ. الذى هو العلم الوحيد على حد تعبير ماركس فى مجال الدراسات الانسانية.

ومن هذا أكاد أصل إلى تصور أن المادية التاريخية عند د. رفعت تتمثل أساسا فى **التشكيلة الخماسية** التى يتحدد بمقتضاها تطور المجتمعات، ولكن هذه التشكيلة الخماسية العامة تتحقق بشكل مختلف يتلاءم مع طبيعة كل مجتمع. أرجو ألا أكون مخطئا فى هذا الاستنتاج.

لو صح هذا، فإن التاريخ الانساني محكوم سلفا بهذا **التسلسل الخماسي** الأحادي الاتجاه، وإن اختلفت بعض سماته في الواقع، بل وإن حدث تراجع لتشكيلة منه وسقطت الى تشكيلتها السابقة مثلا.

وفي تقديري ان هذه النظرة للتاريخ غير مادية، وهي نظرة ستالينيّة، فأغلب كتب الماركسية (غير السوفيتية) تتحدث عنها بالتشكيلة الخماسية الستالينية.

فالتاريخ ليس مقررا سلفا، وحركته مشروطة بظروف وقوانين موضوعية هي الأساس في تشكيل كل تشكيلة أو عدم تشكيلها أو انتقالها إلى تشكيلة تالية أو إلى تشكيلة أبعد. فليس من الضروري علميا أن تتحول الانماط القبلية مثلا إلى اقطاعية (مهما كانت خصوصية شكل تحولها). بل قد تتحوّل إلى شكل أرقى.. الأمر لايتوقف على قوانين مسبقة في حركة التاريخ وانما على عوامل موضوعية وذاتية عامة وخاصة. وقبل سنوات من موت ماركس زار الجزائر وكتب الى انجلز متمنيا أن تنتقل الجزائر مباشرة من وضْعها الاقطاعي القائم الى الاشتراكية مباشرة. وفي الاتحاد السوفيتي انتقلت بعض المناطق من بنيتها القبلية أو الرعوية الى بنية عليا هي اشتراكية مهما كانت حدودها، بل حدود الاشتراكية في التجربة السوفيقية كلّها. المسألة تتعلق بفهمنا للتاريخ: هل التاريخ محدد سلفا بتشكيلاته، أم أن الأمر يتعلق بتوافر شروط موضوعية وذاتية؟ ولهذا فالمسألة لا تتعلق بتنوع اشكال التطبيق وانما المهم القوانين الموضوعية نفسها التي تحدّد طبيعة التشكيلة.

وعلى هذا فقوانين المادية التاريخية ليست هي التشكيلة الخماسية

فى تتابعها، وانما المادية التاريخية هى منهج دراسة التاريخ بحسب المبادئ الأساسية المادية المتمثّلة فى الصراع الطبقى: العلاقة بين البنية الفوقية والتحتية، العلاقة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، طبيعة الانتاج نفسه الى غير ذلك من أسس موضوعية أى مادية لدراسة التاريخ دون تحديد مسبق لتشكيلات وانما استخلاصها بمقتضى هذه الدراسة فضلا عن الفاعلية الانسانية التى هى بعد فى التشكيل نفسه. بتعبير آخر هناك خلط فى مفهوم العلم بين حتمية جاهزة مسبقة وان اختلف تطبيقها بحسب اختلاف المجتمعات، وبين حتمية نتيجة لطبيعة العوامل الفاعلة فى مجتمع من المجتمع والتى نستخلص معرفتنا بها بعاملى الوعى من ناحية، والفاعلية النضالية الذاتية من ناحية أخرى.

لهذا حدّد ماركس القواعد الموضوعية التى تفرض التحقق التاريخى لهذه الاشكال، ولم يحدد بادئ ذى بدء هذه الاشكال بشكل مسبق، بل لم يقل بها بهذا التسلسل. ولهذا أتجاسر بالقول: ان التاريخ يمكن أن يكون علما باستخدام هذا المنهج، وتصبح المادية التاريخية هى منهج دراسة التاريخ دراسة علمية، وليست التبنى المسبق بالتشكيلات الخماسية، وأضيف الى ذلك ان الماركسية باعتبارها وعيا يسعى لتفسير العالم وتغييره، هى نظرية تستند الى العلم ولكنها ليست فى ذاتها علما.. وانما هى ايديولوجية علمية وذلك لدخول عوامل ذاتية مختلفة وامكانيات متنوعة ذاتية وموضوعية فيها.

ولهذا كذلك إمكانية تغيير أسسها بالاكتشافات العلمية الجديدة، على حين أن العلم لاتتغير أسسه، بل تتغير رؤيته كاملة دون إلغاء أو دحض

رؤاه السابقة. إن اينشتين لم يلْغ نيوتن – فنيوتن لايزال مرتبطا بما يسمى بالظاهرة الماكرو على حين أن العلم الحديث مرتبط بالظاهرة المايكرو.. ، ولهذا يمكن تعميم كل منهما.. أما الماركسية فالعنصر الايديولوجى فى علميتها لايجعلها قابلة لتعميم نتائجها وفى اطار مرحلة معينة، فالتجربة السوفيتية ليست مرحلة أو رؤية فى العالم الماركسى، يمكن أن تتلوها مرحلة أو رؤية أخرى مختلفة، ويظل لكل منهما قيمته التقييمية، بل ان التجربة السوفيتية قد ثبت رغم ما حققته من منجزات انها تجربة ناقصة اعتورها كثير من الاخطاء ولهذا لا يصح تعميمها كتجربة اشتراكية أو تطبيقها على مجال معين بهذا الاعتبار.

وهذا ينقلنا إلى ما يسميه د. رفعت بافتراضات أو قواعد أو مقولات المادية التاريخية فمثلا: مقولة «الاقتصاد محرك التاريخ» يرى د. رفعت أنها مقولة صحيحة فلسفيا. ولكن تطبيقها يوقعنا فى خطأ، لأنه يجعلنا نتجاهل عوامل أخرى. والواقع أن هذه المقولة ليست صحيحة ولإنجْلز مقال شهير يصفها ويقول أولا بأن المحرك هو الانتاج وليس الاقتصاد. والانتاج بمعناه كعملية وكعلاقات اقتصادية وغير اقتصادية هو العامل الحاسم فى المستوى الأخير.

وكذلك القول «بحتمية انتصار الاشتراكية» يقول د. رفعت تأسيسا على تبنيه لمفهوم التشكيلة الخماسية، فكما تحولت الشيوعية البدائية إلى عبودية... فالرأسمالية ستتحول حتما الى اشتراكية». ويتحفظ قائلا: حتما نعم ولكن بشكل عام وفلسفى وليس حتما فى كل آن وفى كل مكان وليس حتما أن تكون المسيرة المطّردة.. لأنه ادرك هنا أن الحتمية ليست

حتمية جاهزة، نابعة من التسلسل التاريخى المحدد مسبقا، بل هى نتيجة لتوافر عوامل موضوعية وذاتية أو عدم توافرها. حتميتها اذن مشروطة علميا بهذه العوامل. ثم إن الأمر يتوقف على طبيعة هذه الاشتراكية التى ستتحدد معالمها بما يستمد من ظواهر ومكتسبات موضوعية وعلمية ومعرفية وسياسية ومجتمعية.

وكذلك الشأن بالنسبة لمقولة «ان الصراع الطبقى يختفى باختفاء المجتمع الطبقى».

ويعتبره د. رفعت وهما، لماذا لأنه استنادا اليه وقعت أخطاء وفساد وافساد وتميز طبقى فى الاتحاد السوفيتى. والواقع أننا بحسب الصيغة المنطقية نرى ان اختفاء الصراع الطبقى يخفى معه المجتمع الطبقى واذا لم يكن الأمر قد تم فى الاتحاد السوفيتى على هذا النحو فليس نتيجة لأن هذه المقولة وهم بل لأنه لم يتحقق اختفاء للصراع الطبقى فى المجتمع السوفيتى، بل كبت الصراع واتخذ إطار البيروقراطية والمركزية السلطوية اشكالا أخرى.

وينتهى د. رفعت بخلاصة صحيحة وهى أن هذا دليل على خطأ الاكتفاء بالقانون العام دون النظر الى خصوصية الواقع وتفاعلاته. ولكن أخشى أن يكون فى هذا تأكيد على الخصوصية وهذا صحيح ولكن بإلغاء القانون العام، فيكاد القانون العام كما أشرنا فى البداية أن يكون حصيلة خصوصية الواقع!

ولهذا نرى د. رفعت يقول بشأن التشكيلة الخماسية، بصحة اطراد

صعود التركيبة الاجتماعية الى أعلى، وبالفعل بحسب هذه التشكيلة لم يتراجع مجتمع اقطاعى الى مجتمع عبودى أو رأسمالى إلى إقطاعى. ولكن كيف نفسر تراجع الاشتراكية؟ السبب كما يرى هو أننا أسأنا فهم عمومية القانون. ونسينا أن الانتقال من التركيبات الأربعة السابقة على الاشتراكية يجرى على مساحة واحدة هى مساحة الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، أى مساحة المجتمع الطبقى. أما الاشتراكية فهى تشكيلة مختلفة نوعيا. ولاشك - كما يقول - ان هذا الاختلاف النوعى يفترض إعمال قانون خاص وليس ذات القانون العام.

وبهذا يلغى د. رفعت عمومية القانون ويقترح فى الحقيقة قانونا عاما جديدا للانتقال الى الاشتراكية وتثبيت دعائمها!

أختتم هذا الحديث التى طال، بمثال أخير وحيد، مكتفيا بالأمثلة السابقة التى ذكرتها من قبل. هذا المثال الأخير يتعلق بقضية إشكالية يثيرها د. رفعت بدأب منذ فترة وهى: ما العمل إذا كنا نسعى الى السلطة كاشتراكيين عبر تغيير ديمقراطى حقيقى وتبعا لمبدأ تداول السلطة! ما العمل اذا استطعنا بالفعل الوصول الى السلطة، وكان أمامنا البقاء فى الحكم اربع أو خمس سنوات. ثم تجرى بعدها انتخابات قد يكون التغيير أن يتخلى الحزب عن الحكم ليحل محله حزب رأسمالى، فيلغى كل الاجراءات الاجتماعية والاقتصادية السابقة وفى هذا دمار كامل للمنظومة الاقتصادية الاجتماعية بل دمار لاحتمالات عودة الاشتراكيين الى الحكم مرة أخرى. فما هو الحل؟.. الحل عنده فى فكرة المرحلة الانتقالية المتكررة والمؤهلة للتكرار.. أى التغيير المحسوب والدقيق الذى يمايز

بينهم وبين نقيضهم الايديولوجى دون أن يحرموا المجتمع من امكانية العودة الآمنة الى المرحلة القديمة. هذا يؤهلهم فى المرحلة التالية لتحقيق خطوة أكبر الى الامام.

والواقع أن المسألة فى هذا الاقتراح تحصر العمل السياسى الاجتماعى الاشتراكى فى إطار التكتيكات السياسية مع الاحزاب الأخرى لا فى إطار مصالح الجماهير وطبيعة الشروط والظروف الاجتماعية السائدة. لابد بالطبع من مراعاة علاقات القوى، ولابد من حشد الجماهير وإقناعها، وتحديد ما هو ممكن فى هذه المرحلة أن يتحقق ويبقى بفضل ارتباطه بشكل أساسى بمصالح الجماهير، ومشاركة الجماهير فى تحقيقه.

هذا هو المنطلق وليس المنطلق هو الانتخابات القادمة! وإذا تحقق تغيير مهما كان جذريا صادرا عن مشاركة جماهيرية فلابد من الحرص على تأمينه بمختلف أشكال التأمين لا القانونية فحسب بل الثقافية والاقتناع ومشاركة الجماهير فى تنفيذه ومراقبته، وتعظيم عائده على مجمل المجتمع، وبهذا سوف يكون من الصعب ان لم يكن من المستحيل الغاؤه لو سقط الاشتراكيون فى الانتخابات القادمة، بل الأرجح أن يظلوا فى السلطة بفضل ما حققوه من مشروعات مفيدة. بعد الحرب العالمية الثانية قامت سلطة يسارية فى فرنسا شارك فيها الحزبان الاشتراكى والشيوعى على أرضية المقاومة والانتصار على الغزاة النازيين وتمت مشروعات جذرية عميقة لم يستطع البديل الرأسمالى عندما وصل الى السلطة بعد ذلك أن يلغيها ولاتزال حتى اليوم فى فرنسا يدافع عنها مجمل المجتمع الفرنسى.

ويختتم د. رفعت هذا الفصل بتأكيد الفصل بين ما هو عام وما هو

خاص، ما هو فلسفي وما هو يومي ومتنوع. وهذا هو مايدعو إلى التأمل فيما يعنيه من إلغاء العام باسم الخاص، فالخاص في رأيي هو خاص يستلهم العام ويطبقه محترماً الخصوصية، بغير هذا نسقط في تجريبية برجماتية جزئية إصلاحية.

ملاحظتان منهجيتان أخيرتان. الأولى: أن الدكتور رفعت يكاد يعمم انتقاداته المتعلقة بسوء فهم الماركسية على الماركسيين عامة، برغم أن هناك العديد من الجهود المبكرة التي انتقدت هذه الاتجاهات الجامدة في فهم الأسس النظرية للماركسية أو في تطبيقها، وتكاد ان تكون هذه الملاحظة سمةً عامة في أغلب صفحات الكتاب. الملاحظة الثانية: أن الدكتور رفعت يفسر الخروج على بعض المبادئ الأساسية التي حددها ماركس بسوء الفهم، وهذا تفسير ثقافي وذاتي، وهناك إلى جانبه عوامل موضوعية أفضت إلى هذا الخروج. فليست شخصية ستالين وحدها هي المسئولة عما تمّ وان كان لها وزن كبير في هذا ولكن هناك اسباباً موضوعية أخرى عديدة لامجال هنا للخوض فيها.

أنتقل بعد ذلك الى مناقشة الفصل الخاص بالبيان الشيوعي في الكتاب، أصوغها في ملاحظات سريعة: د. رفعت يمتدح في البداية أمرين في طبيعة البيان. الأول: أنه يراعي شرطيْ المكان والزمان، وأنه ذو طبيعة تحالفية يفتح الباب لقوى واتجاهات مختلفة تقبل أو تزعم قبول الاشكالية، وأنه لهذا لا يقدم برنامجا تفصيليا، بل موجهات عامة قابلة للاختلاف باختلاف البلدان. ولهذا فهو وثيقة سياسية اكثر منها برنامجية. وهذا صحيح ولكنه يأخذ على اسلوب البيان الخروج عما هو لائق في بعض عباراته غير

الرصينة وغير المقبولة – على حد قوله – وهو حكم من بعيد فى الحقيقة، فلعل هذا الأسلوب – كما يقول بعض المعلّقين – هو الأسلوب الذى كان سائدا آنذاك فى الحوار السياسى والفكرى. ويكشف د.رفعت أن اوضاع الحركة العمالية بعد عشرين سنة من صدور البيان أصبحت اكثر تواضعا بكثير من حيث المحتوى الفكرى أو المحتوى العضوى أو المهنى. على أن هذا حكم قائم على حجم عضوية رابطة الشيوعيين وحجم ميزانيتهم، ولهذا فقد لايمثل واقع الحركة العمالية خارج الرابطة. ولايضع فى حسابه أثر البيان فكريا خارج حدود هذه الرابطة كذلك. فهذا البيان الذى لم تكن تزيد صفحاته فى أصله على ٢٣ صفحة، ترجم الى جميع لغات العالم، ويعتبر – كما يقال – هو والكتاب المقدس اكثر المؤلفات انتشاراً وطباعة وترجمة وتوزيعا.

اما فيما يتعلق بالمحتوى فينتقد د.رفعت بعض الكلمات والعبارات التى يراها كذلك غير صحيحة وغير لائقة وغير مفيدة، مثل القول بأن «استرقاق رأس المال الحديث للعالم، جرّد البروليتارى من كل طابع قومى». ومثل قوله: «ما القوانين والاخلاق والدين فى نظره سوى أوهام بورجوازية تخفى وراءها مصالح بورجوازية كبيرة»، وقوله بأنه: «اذا كان الزواج البورجوازى فى حقيقته هو اشاعة النساء المتزوجات، فإن اكثر ما يمكن أن يتهم به الشيوعيون أنهم يريدون المشاعة رسمية ومعترفا بها». ويقر د.رفعت بعد ذلك بالنسبة لمسألة المشاعية النسائية أن ماركس وانجلز لم يكونا يقصدان المعنى بل على العكس، اذ يؤكدان: «أن القضاء على نظام الانتاج الراهن يقضى على مشاعية النساء المستمدّة منه». أما القول

بعدم قومية العمال أو ما يذكره البيان بعد ذلك من أن العمال لا وطن لهم فلا يقصد خيانة العمال لأوطانهم ولكن قد كشف لأول مرة فى التاريخ أن هناك عدواً على المستوى العام العالمى ضد العمال أساسا.

ود. رفعت فى النهاية يؤكد تقديره للموقف المبدئى لماركس وانجلز بشأن ارتباط النصوص بالزمان والمكان، فإنه يعلم عدم التزامه بالنصوص الخارجة على النص المفترض لكتابة اكاديمية. واختلافه مع النصوص المتعلقة بالدين لأن الدين فى بلادنا جزء كما يقول من حركة التحرر الوطنى. وكذلك يؤكد اختلافه مع فكرة أن الأخلاق والتقاليد ونظام الأسرة متغير كلما تغيرت العلاقات الاجتماعية، د. رفعت يرى فى ذلك مقولة غير واقعية حتى فى علاقتها بالواقع الأوروبى الغربى.

وفى تقديرى أن الحديث عن الدين فى البيان انما يتعلق باستغلاله بورجوازيا، لا فى دلالته الروحية. ويدهشنى فى الحقيقة ألا يقرر د.رفعت قول البيان أن الأخلاق والتقاليد ونظام الأسرة تتغير بتغير العلاقات الاجتماعية. فالقيم والاعراف عامة مرتبطة ومشروطة بالتشكيلات الاجتماعية. فهذا من أسس المادية التاريخية.

على أن الدكتور رفعت فى تحليله المحايث النقدى للبنية الداخلية للبيان، لم يجد حاجة إلى أن يتأمل دلالة وفاعلية هذا الكتيّب الذى لم تزد صفحاته الأصلية على ٢٣ صفحة، والذى استطاع أن يواصل وجوده وتأثيره طوال المائة وخمسين سنة، وأن يترجم إلى جميع انحاء العالم ويكون حجم طبعاته متقاربة مع حجم طبعات الكتاب المقدس، واحيانا لاتكون قيمة النص فى دلالته المحايثة الداخلية بقدر ما تكون فى أثره الموضوعى

وفاعليته المؤثرة. وهو أمر جدير بالدراسة والتأمل. وفضلا عن ذلك فإن الدكتور رفعت اكتفى بهذا التحليل النقدى الداخل، ولم يتبين من قيمة فكرية فى البيان إلا حرصه على عدم إعداد برنامج مفصّل ككل بلدان أوروبا، ليكون اطارا لتحالف أكبر، والى جانب ادراك البيان لاختلاف الدلالة باختلاف المكان والزمان. على أن هناك مسألة أخرى جديرة بأنَ نتبينها هى التنبؤ الواضح للبيان بما نطلق عليه هذه الأيام بالعولمة.

لنقرأ هذا النص من البيان: «تكتسح البورجوازية مدفوعة بحاجتها إلى أسواق أبدا جديدة، الأرض بأسرها فلابد من أن تعشش فى كل مكان وأن تستغل فى كل مكان وأن تقيم العلاقات فى كل مكان. أعطت البورجوازية باستغلالها للسوق العالمية طابعا عالميا لانتاج جميع البلدان واستهلاكها..... انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القومية، فالصناعات القديمة دمرت... وحلّت محلها صناعات جديدة أصبح تبنيّها من جميع الأمم المتحضرة مسألة حياة أو موت. ولم تعد الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية، بل مواد آتية من أكثر المناطق بعداً.... وعلى أنقاض الانعزال القطرى والقومى القديم، القائم على الاكتفاء الذاتى، لتنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين الأمم. وما هو صحيح بصدد الانتاج الفكرى، فالآثار الفكرية لأمة ما تصبح ملكا مشتركا لجميع الأمم». الخ. الخ.

وهكذا لانستطيع الاكتفاء بالقول بأن البيان مجرد وثيقة سياسية بل هو وثيقة فكرية نظرية، وسياسية وتحريضية إلى الفعل التنفيذى حية ملهمة وان تكن فى حاجة الى تطوير. وهكذا يحق لنا – كما يقول د.رفعت فى

نهاية كتابه – أن نحتفل بالعيد الخمسين بعد المائة ببداية هذه المسيرة التى بدأت ولم تزل تواصل مسيرتها نحو غدٍ اشتراكى. والمعنى الحقيقى للاحتفال كما يقول هو تخطى قدسية النص وتخطى التقليد وضرورة تطوير الماركسية بما يتلاءم مع واقعنا وعصرنا.



اليسار ليس احتكاراً لأحد..

شكرا للمفكر الاسلامى الدكتور عبد الوهاب المسيرى على ما أضفاه على شخصى وأشخاص عبد العظيم أنيس ورضوى عاشور وآخرين من فضيلة الصمود فى صفوف اليسار الذى «يؤمن» - على حد تعبيره الدينى - بالفلسفة المادية، او يتبناها فكريا وهو التعبير الصحيح فى تقديرى.

هذا ماكتبه الدكتور المسيرى فى مدخل مقال له صغير بعنوان: «اليسار أصبح - الآن - اسلاميا» فى مجلة «أخبار الادب» فى اطار الندوة القيمة التى تكرسها المجلة للحوار حول الموقف الراهن لليسار الثقافى.

على أن الدكتور المسيرى سرعان ما يختتم مقاله بسحب فضيلة الصمود عنا ويستبدل بها صفة أخرى هى التأزم! فنحن - الماديين - نعانى ازمة التناقض بين الموقف السياسى والأخلاقى والوجودى ازاء قضية التطبيع وكل القضايا الاخرى، وبين هذا النموذج المادى الذى «نؤمن» به - على حد تعبيره ايضا- والذى لايمكن - فى تقديره - ان يكون سندا

لهذا الموقف، أى اننا نعانى تناقضا بين موقفنا العملى وفكرنا النظرى الذى نتبناه! وهكذا جعل موقفنا العملى معلقا فى فراغ فكرى، بعد أن أفرغ اليسار المادى من يساريته، وتأسيسا على هذا راح باطمئنان عقائدى مطلق يمنح احتكار الموقف اليسارى الداعى إلى الثورة وتغيير الواقع والمناداة بالعدل والدفاع عن الفقراء، للمعارضة الاسلامية وحدها.. والآن..! وهو احتكار لا أظنه صحيحا على اطلاقه، «والآن» بوجه خاص. على انى ما أريد أن أدخل فى سجال مع الدكتور المسيرى حول حقيقة ودلالة موقف المعارضة الاسلامية من قضايا التغيير والثورة والعدل وحقوق الفقراء وحرية الفكر والتقدم وانسانية الانسان، دون ان انكر وجود تيار يسارى فى بعض تجاربها النضالية والفكرية، ومع ذلك، فلو صح احتكار المعارضة الاسلامية لليسار كما يذهب الدكتور المسيرى، لكان أمرا يدعونا حقا الى الغبطة والتفاؤل، فلا احد منا يتنازع احتكار القيم الانسانية النبيلة لنفسه، بل نأمل أن تكون توجها عاما سائدا بين مختلف قوى الفكر والسياسة عامة فى بلادنا، بل بين الناس جميعا وللناس جميعا.

* * *

على أن الدكتور المسيرى ما كان من الممكن ان ينتهى إلى القول بانفراد المعارضة الاسلامية بالتوجه اليسارى، بدون اعداد مقدمات تتيح له ذلك، وكانت مقدمته الأولى والاساسية هى تقديم تعريف زائف يشوه به حقيقة الفكر المادى أو المادية بشكل عام. وهو تعريف مسطح شكلى ما أكثر ما قرأناه ونقرؤه عند صغار الكتاب والسياسيين ووعاظ السلاطين، فضلا عن السلاطين أنفسهم، أجِلّ الدكتور المسيرى عن أن يكون منهم.

ويقوم هذا التعريف على منهج معروف متداول هو الخلط الشكلى بين كلمة المادة التى تعنى الاشياء الحسية التى تتسم بالقصور الذاتى، وكلمة المادية التى تعنى الرؤية المنهجية العقلانية الموضوعية لمختلف الظواهر المادية وغير المادية وذلك بهدف كشف قوانين حركتها، وتنمية المعرفة الدقيقة بها. وهذا المفهوم للمادية هو اساس الفكر العلمى نفسه فى مقابل الفكر المثالى أو السحرى أو الأسطورى أى غير العلمى بشكل عام.

والدكتور المسيرى يعرف بغير شك أن هناك تجليات مختلفة للمادية، فهناك المادية الميكانيكية التى تقترب بالفعل من مفهوم الدكتور المسيرى للمادية، وهناك المادية الوضعية، والفسيولوجية والبيولوجية ثم هناك المادية الجدلية والتاريخية التى يتجاهلها الدكتور المسيرى ويخلط بينها وبين المادية الميكانيكية، ويقلص المادية التاريخية فى رؤية اقتصادية جامدة ضيقة. برغم أن أى معرفة بسيطة بها تكشف عن أبعادها الثلاثة المتداخلة، البعد الاقتصادى والبعد السياسى والبعد الثقافى.

على أن المدهش حقا، هو ان يقول العالم الباحث الدكتور المسيرى أن الفلسفة المادية ترى أن الواقع متجانس يتحرك بقوانين المادة، مع أنه يعرف عن يقين أن الفلسفة المادية تقوم على رؤية صراعية للواقع، وعلى التناقض ووحدة الاضداد والتجاوز المستمر بين الأشياء والظواهر المادية والمعنوية لا على التجانس والثبات، فضلا عن أن الواقع فى ضوء الرؤية المادية لايتحرك بقوانين المادة وحدها كما يقول الدكتور المسيرى، وانما يشكل الوعى الانسانى والفاعلية الانسانية والصراعات الفكرية والثقافية والاجتماعية والقومية والمصلحية عامة عناصر أساسية.

بحسب الرؤية المادية فى حركة الواقع وتوجهها. ولهذا فالتاريخ لايتحرك بحسب هذه الرؤية المادية بقوانين عامة كما يقول الدكتور المسيرى، مما يضفى حتمية شبه قدرية احادية الاتجاه فى حركة التاريخ، وانها حتمية الحركة التاريخية بحسب الرؤية المادية أقرب إلى الامكانية الموضوعية نتيجة لطبيعتها الصراعية من ناحية ولدور الوعى وتناقض الاختيارات والخصوصيات والتوجهات والمصالح الانسانية المختلفة من ناحية أخرى. وهذا هو معنى الجدل التاريخى فى الفكر المادى بأسلوب مبسط، وهذا هو كذلك معنى جدل الخاص والعام فى هذا الفكر المادى، وهذا هو كذلك معنى جدل الذاتى والموضوعى فى هذا الفكر.

ولهذا لا أدرى من أى مصدر استقى الدكتور المسيرى قوله بأن الفلسفة المادية لاتؤمن بالخصوصية.. ولا أعتقد أنه فى حاجة إلى أن أذكره بأحد المبادئ المنهجية المعرفية فى الفكر المادى الجدلى وهو «التحليل العينى - أى الخاص المحدد» للواقع العينى (أى الخاص المحدد).

بل يكاد هذا المبدأ أن يكون تعريفا للمنهج المادى الجدلى وللماركسية عامة - ولكن الدكتور المسيرى يتجنب الاشارة الى جدل الخاص والعام او الى الجدل عامة فى الفكر المادى الجدلى ليوظف اتهامه لهذا الفكر بالرؤية المتجانسة للواقع فى توجيه اتهام آخر له يؤسسه على هذه الرؤية المتجانسة للواقع، هو استحالة الفكر المادى أن يدرك الخصوصية العربية أو القومية العربية؟ ولهذا كانت له مشكلة فى التعامل مع اسرائيل.

واذا كان الدكتور المسيرى يقصد بمشكلة تعامل اصحاب الفلسفة المادية مع اسرائيل، بعض اليساريين الذين انضموا إلى مجموعة

كوبنهاجن، أو شعار التحالف الممكن القديم بين العمال العرب والعمال اليهود الذى رفعه بعض اليساريين لتوحيد النضال الطبقى ضد الدولة الصهيونية فى أواخر الاربعينيات، فهى ظواهر جزئية لاتشكل اساسا للحكم العام على الفكر المادى نفسه، بأنه ذو رؤية تجانسية للواقع كما يقول الدكتور المسيرى، فضلا عن ان هذا القول يطمس الدور النضالى العملى والنظرى الذى قام به ولايزال يواصله اصحاب الفكر المادى الجدلى ضد الدولة الصهيونية بأشكال واجتهادات مختلفة.

* * *

أما موقف أصحاب الفكر المادى من الخصوصية والقومية العربية.. فحسبى ان اكتفى بالحكاية الصغيرة التالية فلعلها أن تكون اكثر حجة واقناعا من الحجاج النظرى الخالص: فى مطلع عام ١٩٥٩ امتلأت السجون المصرية بأغلبية هؤلاء الماديين لا لأنهم كانوا معارضين للوحدة المصرية - السورية التى كانت قد تمت فى العام السابق، بل لأنهم مع تأييدهم الكامل العلمى والموضوعى لضرورة الوحدة القومية العربية عامة، وللوحدة المصرية السورية خاصة، كانوا ينتقدون بوضوح سافر أسلوب تحقيق هذه الوحدة، لأنها قامت على الدمج الكامل دون مراعاة للاختلافات والخصوصيات الذاتية لكل من البلدين. ومع ذلك ماكانوا يقفون ضد هذه الوحدة، بل يقدمون برنامجا عمليا لتطويرها ديمقراطيا مما يتيح احترام هذه الخصوصيات. وكان هؤلاء الماديون يرون أن مراعاة هذه الخصوصيات الذاتية فى شكل وحدة فيدرالية أو كونفدرالية هى الطريق الاسلم للوحدة القومية العربية لاختلاف الأوضاع بين بلدانها. ولايزال

هؤلاء الماديون يتبنون هذا النهج للوحدة، الذى اخذت تتبناه قوى قومية أخرى عديدة، واذا كان هذا هو موقفهم وفهمهم لجدل العلاقة بين الخاص والعام داخل القومية الواحدة، فكيف ينكر عليهم الدكتور المسيرى هذا الموقف وهذا الفهم ازاء القوميات الاخرى المختلفة عامة وازاء الكيان الصهيونى المفروض بوجه خاص، باسم اتهامه الزائف لهم بالرؤية المتجانسة للواقع وانكار الخصوصيات؟!

على أن هذا الاتهام بانكار أصحاب الفلسفة المادية للخصوصية، سرعان مايتخلى عنه الدكتور المسيرى فى نهاية مقاله، معترفا بأن هؤلاء الماديين يعترفون بالخصوصية مرحليا ولكن «الفكر الماركسى» يطالب فى نهاية الامر بالانسان الاممى، وهى فكرة مطورة للانسان الطبيعى.

والغريب أن العالم الباحث الدكتور المسيرى يبدأ جملته هذه بقوله «وكما نعلم» ولا أدرى على أى أساس يعمم علمه الخاص هذا التعميم القطعى، مع أن مايقوله هو مجرد فهم معين وأزعم أنه فهم ميكانيكى للهدف البعيد الذى يتغياه الفكر الماركسى، أو يتصوره بعد القضاء على استغلال الانسان لأخيه الانسان، وانهاء حالة الاغتراب فى الوعى الانسانى، بخروج العلاقات الاجتماعية والانسانية عامة من ملكوت الضرورة الى ملكوت الحرية الحقيقية، على أنه مجرد تصور، لايعبر أولا عن «نهاية الأمر» وتوقف التاريخ بل هو تصور لبداية مرحلة مختلفة للعلاقات البشرية أقرب الى اليوتوبيا النبيلة منها الى النسق المحدد النهائى، فليس ثمة نهاية للتطور الانسانى، فضلا عن انها لاتعنى تحول الانسان إلى (روبوت) أى انسان آلى، أو انسان طبيعى أى إلى جزء من الطبيعة كما يقول الدكتور المسيرى، أو إنسان أممى بمعنى فقدان خصوصيته الذاتية، كما يقول كذلك وكما

يقول غيره من المختلفين مع الفكر الماركسى فى هذا التصور اليوتوبى البعيد. بل لعل هذا التصور ان يكون تحقيقا للحرية الانسانية الخالصة للفرد، أو على حد تعبير ماركس تحقيقا للفرد الكلى — المتحرر من انانيته الذاتية لا من ذاتيته الانسانية — وليس القول بالاممية فى هذا التصور مسألة فردية كما يقول الدكتور المسيرى، وانما هى رؤية وتطلع إلى عالم انسانى حضارى جديد مختلف، أو لعولمة جديدة مختلفة، لو استخدمنا المصطلح الراهن، على ان تكون عولمة انسانية حقا، وخالية من الاستعمار والاستغلال والتعصب والتخلف والاغتراب والتمايزات الطبقية والعرقية واللونية والعنصرية، والجنسية بين النساء والرجال، يسودها التضامن والتكافل والتواصل الانسانى بين أمم العالم وشعوبها وخبراتها وخصوصياتها المتنوعة المختلفة.

على أنه فى النهاية، من التعسف الحكم على هذه المرحلة البعيدة حكما قاطعا، او اتخاذها حجة لطمس وتشويه الرؤية الانسانية النبيلة التى يتطلع اليها الفكر الماركسى بل والآمال والاحلام البشرية فى ابداعاتها الأدبية والفنية ومشروعاتها الحضارية.

وختاما، أليس اليسار بل المثقف المصرى والعربى عامة، أحوج ما يكون الى حوار متفتح صريح موضوعى حول القضايا والاجتهادات المختلف عليها بدلا من الطلقات الطائشة التكفيرية أو الاستبعادية أو الاستعلائية أو إدانة النظريات والمبادئ الفكرية باسم بعض الممارسات المنحرفة أو الفاشلة الامر الذى لايعطل بل يسىء إلى تطورنا الفكرى والثقافى عامة بل يشل جهودنا القومية والاجتماعية والتنموية الواجبة لمواجهة مسئوليات الحاضر والمستقبل.



رؤية نقدية ومشروعات مستقبلية :

- حتى لاتنشب حرب عربية عربية أخرى!
- الفكر العربى بين النظرية والتطبيق
- قراءة لمشروع عابد الجابرى النهضوى العربى
- إشكالية التوفيق والحسم فى المشروع الفلسفى لمحمد جابر الأنصارى
- نقد الأنصارى لوعى العربى بذاته وبالعربى الآخر
- الثقافة العربية على مشارف القرن الحادى والعشرين
- إمكانيات الانتقال إلى نهضة ثالثة فى الحياة العربية المعاصرة
- المشهد الفكرى والثقافى العربى عام ٢٠٠٠

حتى لاتنشب حرب عربية عربية أخرى*

عندما تفضل الاستاذ الدكتور عليّ الدين هلال فطلب منى أن أشارك فى أمسية من أمسيات الندوة التى يقيمها مركز البحوث والدراسات السياسية حول «التناقضات العربية وحتى لاتنشب حرب عربية عربية أخرى»، قدرت أن أغلب أبحاث الندوة سوف تعالج مختلف الجذور السياسية والاقتصادية والجغرافية فضلا عن المؤثرات الدولية لهذه التناقضات. ولهذا رأيت أنه قد يكون استكمالا للفائدة، وأقرب إلى اهتماماتى، أن أتأمل معكم – بشكل أساسى – جانبا واحداً من جوانب هذه القضية هو الجانب الفكرى دون أن أتجنب – بالطبع – تلمس بعض الجوانب الأخرى. وفى تقديرى أن الجانب الفكرى لايقل أهمية عن الجوانب المادية والعملية، إن لم يكن بلورة نظرية لها.

الحروب – كما تقول الوثيقة التأسيسية لمنظمة اليونسكو – تنشأ فى العقول قبل أن تنشب على أرض الواقع. وليس المقصود بالعقول هنا –

(*) محاضرة فى كلية الاقتصاد.

بالطبع - بنْيتَها الفسيولوجية، وإنما المقصود ما يتكون فى هذه البنية من مفاهيم وتصورات ورؤى وقيم، هى بغير شك نابعة من مصالح ومواقع اقتصادية واجتماعية وقومية، وخبرات ثقافية وانسانية مختلفة. ولهذا تختلف المفاهيم والتصورات والرؤى والقيم باختلاف هذه المصالح والخبرات. وهكذا تتشكل وتتبلور الأنساق أو المنظومات الفكرية والايديولوجية التى تختفى وراء السلوك الفردى والصراعات المجتمعية والقومية والانسانية عامة. ولهذا فكل انسان له رؤيته الايديولوجية ونسقه الفكرى العام سواء كان واعيا به أو غير واع. وما أكثر ما نختلف حول تفاصيل أو جزئيات أو مفردات فى مواقفنا الفكرية أو سلوكنا السياسى أو العملى، فلانصل إلى اتفاق. ولو وضعنا أيدينا على ماوراء هذه التفاصيل والجزئيات والمفردات من أنساق ومنظومات فكرية عامة، فلعلنا نصل إلى اتفاق أو على الأقل إلى تحديد أسس الخلاف وإلى حوار مثمر حولها. على أن النفاذ إلى المنظومات الفكرية الكامنة وراء التفاصيل والجزئيات فى مواقفنا وسلوكنا ليس بالأمر السهل.

اتذكر حكاية صغيرة حدثت لى توضح الأمر. وهى حكاية سبق أن ذكرتها فى موضع آخر ففى لقاء مع أحد الفلاحين منذ سنوات بعيدة كنت احاول معه أن أوضح بعض الأمور السياسية والاجتماعية، تحول هذا اللقاء إلى امتحان عسير لى. راح عم جمعة وهو هذا الفلاح يمتحننى فى كل شيء من حركة الأفلاك حتى أدق المشاكل الاجتماعية. وكانت اجابتى دائما تخيب ظنه، أو كان يغلب عليها برودة وجفاف العلم. وكان هو يخالفنى ويصحح كلامى بإجابات يغلب عليها الطابع الأسطورى أو

القدرى. وعندما يئس منى، سألنى فى النهاية هذا السؤال: تقدر تقولّى معنى كلمة سلامات. قلت له: سلامات ياعم جمعة هى تحية تعبر عن الأمان. فضحك عم جمعة من إجابتى الساذجة وقال لى: شوف يا افندى يابتاع البندر «سلا» ده كان أصله ملك ظالم جوى. الناس بتخافه، جام الملك «سلا» ده مات. الناس فرحت وخرجت تقول لبعضها: سلا .. مات، سلا .. مات، وهنا فقط وجدت فرصتى للحديث لأول مرة وسألته: هوّه الملك سلا الظالم مات ياعم جمعة، قال لى: طبعا. قلت له يعنى الدنيا ما عدش فيها ظلم. قال لى: الظلم مالى البلد. قلت له يعنى «سلا» لسه ما متش، ولو كان سلا ملك ظالم صحيح، كان لازم الناس لما تقابل بعضيها تقول: سلا .. لسه مامتش، وسلا .. لازم يموت. وهز عم جمعة رأسه، وهنا وجدت ثغرة يمكن أن أنفذ منها إلى نسقه الفكرى العام لنبدأ حديثا جديدا.

لست بالطبع أشبّه الخلاف الفكرى فى العالم العربى بالخلاف الذى نشَب بين عم جمعة وبينى، فالصراع الفكرى فى العالم العربى ليس بالدقة بين هل «سلا» .. مات أم «سلا» .. لسه ما متش. ولست أقصد بسلا شخصا أو نظاما بعينه وانما أقصد وضعا عاما، على أن الذى لاشك فيه أن سلا .. لم يمت بعد. ولكن هناك من يحاولون نشر الوعى الزائف بأن سلا قد مات بالفعل أو أنه على وشك أن يموت وأن كل شىء على مايرام. وهناك من يحاولون – من ناحية أخرى نشر الوعى الزائف بأن سلا ضرورة تاريخية، ويريدون تكريس نظامه وسلطته الباطشة وأن كل شىء فى العالم العربى بفضله على مايرام. وهناك من يرون ضرورة موت سلا .. ولكن يختلفون فى طريقة موته: كيف يموت الظلم، كيف يموت التخلف، كيف تموت

التبعية، كيف تموت التجزئة القومية والتناقضات العربية، وكيف يمكن ألا تنشب حرب عربية عربية مرة أخرى.

هذه هى القضية التى ينبغى أن نحفر وراء مظاهرها الخارجية كشفا لبنيتها ونسقها ومنظومتها الفكرية العامة.

فحرب الخليج الثانية - على سبيل المثال - لم تكشف فقط عن هشاشة النظام العربى وعمق ما يحتدم فيه من تناقضات سياسية واقتصادية وحدودية واجتماعية، بل كشفت كذلك عن تباين عميق فى المواقف الفكرية التى لم تقتصر على الأنظمة السياسية الحاكمة، بل تمتد إلى مختلف التكوينات والنخب السياسية والاجتماعية بل داخلها كذلك.

ولقد كان هذا الكشف مذهلاً فى الحقيقة. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر حتى حرب الخليج الثانية، احتشد تاريخنا العربى الحديث بدعاوى الوحدة العربية والاجتهادات الفكرية والسياسية القومية، بل قامت مؤسسات قومية مشتركة، ولقاءات قمم عربية، بل ارتفعت أعلام وحدات سياسية، وإن لم يكن لها حظ الاستمرار والاستقرار طويلا، وتراكمت خبرات ودروس فكرية ونضالية عبر هذا التاريخ. ثم تندلع حرب الخليج الثانية، فإذا بكل هذه الخبرات والدروس هباء وخواء! وننظر إلى الخليج «الثائر» فإذا به قد تقلصت ثوريته، وأصبحت الثورة فيه مجرد ثروة تتصارع حولها وفيها الأطماع والمصالح العربية والدولية على السواء، وننظر إلى العالم العربى فى مجمله حتى المحيط «الهادر» فنجد المواقف والأفكار متباينةً بين مختلف القوى العربية وداخلها أشدّ ما يكون التباين الذى يصل احيانا إلى حد الفرقة والدعاوى الصريحة القطرية، والدعاوى الأشدّ صراحةً بالاحتماء بالقوى الأجنبية، فضلا عن تبادل الاتهامات بالخيانة والعمالة.

إن أوروبا برغم ما قام بين دولها من حروب ارتفعت فى مسافة ربع قرن إلى مستوى حربين عالميّتين طاحنتين، ورغم أنها لاتشكّل قومية واحدة، هاهى ذى تتجه إلى التوحّد!. فما الذى يمنع البلاد العربية بعد ما يقرب من مائة عام من بداية النهضة ورغم أنها تشكل على اختلافها قومية واحدة تؤسّسها اللغة، والتاريخ المشترك والجغرافيا، والقيم الروحية والثقافية، والامكانات الاقتصادية. ما الذى يحول دونها ودون أن تعالج تناقضاتها وأن تحقق وحدتها فى أى شكل من أشكال الوحدة؟

هناك عناصر وتفاصيل ومفردات عديدة قد تصلح رداً على هذا التساؤل. ولكنى أشارك الرأى فيمن يرى أن التناقضات بل الحروب فى العالم العربى ليست تناقضات أو حروباً عربية عربية خالصة، بل تداخلها عوامل خارجية. ولايكفى أن نقول - مستخدمين تعبيراً تقنياً - بأن هناك اختراقات خارجية تستغل هذه التناقضات لصالحها. بل لقد كانت وأصبحت هذه العوامل الخارجية ركائز داخلية، بحيث امتزجت مع العوامل الداخلية، بل لعلها شكّلت بعضها كذلك. فهذه العوامل الخارجية، ولنقل ببساطة، هذه القوى الأجنبية الرأسمالية الاستعمارية هى التى شكّلت بعض الحدود العربية، وهى التى زرعت وسيّدت ودعّمت - ولاتزال - بعض السلطات والأنظمة والعائلات السياسية الحاكمة التى ترتبط بها برباط الولاء المطلق. وهى التى رعت وضخّمت بعض الفئات الاجتماعية وبعض النزعات الطائفية فضلا عن التوجهات الاقتصادية ومظاهر التحديث البرانى المظهرى التى يمكّن ويعمق من مصالحها فى البلاد العربية، وهى التى غرزت اسرائيل فى فلسطين قلب المشرق العربى، لتكون جسر عدوان وفرقة وتوسع ضد تحرر العالم العربى وتقدمه ووحدته.

لستُ أحاول أن ألْقى تبعة التناقضات والصراعات التناحرية العربية على كاهل العوامل الخارجية وحدها، وإنما أقول.. إن هذه التناقضات والصراعات ليست عربيةً عربية خالصة، وإنما العنصرُ الأجنبى الاستعمارىَ يشكل مُكَوِّنا داخليا من مكونات السلوك العربى السياسى والعسكرىّ والاقتصادى بل والثقافى بشكل أو بآخر، بمستوى أو بآخر.

ولن نستطيعَ تفسيرَ حقيقة هذه التناقضات والصراعات، إن لم نتبيْن هذه الحقيقة، وإن لم تُصبحْ همّا أساسيا من همومنا من أجل أن تخفت هذه التناقضات والصراعات، وحتى لاتنشبَ حربٌ عربية عربية أخرى.

هناك بغير شك معطياتٌ داخلية عديدة أخرى وراء هذه التناقضات والصراعات. هناك تفاوتٌ الأبنية الاجتماعية من عشائرية وقَبَلية وما قبل رأسمالية، ورأسمالية كومبرادورية طفيلية تابعة. وهناك عائلاتٌ تحتكر السلطةَ والثروة، وهناك سلطات استبدادية وسلطاتٌ ذاتُ هوامشَ ليبرالية. وهناك اختلافاتٌ طائفيةٌ ودينيةٌ وعرْقية، وهناك تبايناتٌ عميقة فى مستوى الثروة بين دول الفوائض المالية مع ضآلة حجم سكانها من ناحية، ودول العسر المالى مع فوائضها السكانية من ناحية أخرى، وهناك تطلعاتٌ حدودية ومائية وقومية إلى غير ذلك.

وهناك ما يوحّد البلادَ العربية جميعا بمستويات مختلفة، ذلك هو — للأسف — التخلفُ من ناحية، والتبعيةُ للنظام الرأسمالى العالمى من ناحية أخرى. على أن هذا الذى يوحّدها هو ذاته الذى يفرّقها. ولاشك أن عامل التبعية وراء تلك الفرقة اكثر من عامل التخلف. ولعل أبسطَ مظهر على ذلك هو حجمُ التبادلات التجارية والبيْنيّة بين البلاد العربية التى لايزيد

معدلها على ٦٫٥٪ - ٩٪ على الأكثر، وأغلبها من النفط ومن بعض السلع الغذائية والاستهلاكية عامة. أما التسعون فى المائة الباقية على الأقل فمع البلاد الغربية عامة.

وهناك قضية واحدة لعلها كانت محور لقاء ووحدة بين البلاد العربية هى القضية الفلسطينية إلا أنها كانت - فى أغلب الاحيان - وحدة شعارات لا وحدة عملٍ مثمر، بل كانت فى كثير من الاحيان تمزق وحدة النضال الفلسطينى نفسه بما كانت ولاتزال تعكسه على هذا النضال من تباين مصالحها وانتماءاتها.

ولهذا أكاد أقول، إن جذورَ التناقضات والصراعات العربية، إنما ترجع أساسا إلى الطبيعة الاجتماعية للأنظمة العربية، من ناحية، وإلى التغلغل الرأسمالى الغربى فى الأبنية السلطوية والمجتمعية العربية من ناحية أخرى.

ولاسبيل إلى حل هذه التناقضات والصراعات حلا جذريا بإغفال هذين الأمرين معا، اكتفاءً بمحاولة حل المشاكل التفصيلية والجزئية والفرعية وحدها، رغم أهمية وضرورة هذه المحاولة، ولاسبيل إلى حل هذه التناقضات والصراعات بالتركيز على العاملِ الداخلى العربى، دون العامل الأجنبى، أو بالتركيز على العامل الأجنبى دونَ العامل العربى.

ولعل التركيز على أحد العامليْن دونَ العامل الآخر، كانَ المصدر الأساسىَّ لردود الفعلِ والقراءاتَ المختلفة لأحداث حرب الخليج الثانية - على سبيل المَثال - من جانب أغلبية المثقفين العرب بل التيارات السياسية العربية كذلك.

فهناك – كما نعرف جميعا – من ذهبوا إلى وضع المسئولية الأساسية لمحنة هذه الحرب أولا وأخيرا على عاتق النظام العراقى، نتيجة لبنْيّته الاستبدادية، غير الديمقراطية، وتطلعه التوسعى النابع من رؤيته القومية الَشوفينية الاستعلائية، فضلا عن أزمته الاقتصادية بعد حربه مع ايران. وبهذا قلّصوا العوامل الداخلية العربية جميعا فى السبب المباشر وهو غزو النظام العراقى للكويت، وفى خروجه على المشروعية العربية والدولية.

وهناك على العكس من ذلك، منِ ذهبوا إلى حد إضفاء طابع البطولة على هذا الغزو، لم يعدّوه غزواً بل عَدوه تحقيقا قوميا جزئيا للوحدة العربية وتصدياً تقدميا للعائلة العشائرية التى تحتكر الثروة العربية، وتحدّيا وطنيا للخصم التاريخى للأمة العربية أى للامبريالية الأمريكية أساسا والصهيونية، ووراء هذين الموقفين اصطفت مختلف التيارات الفكرية والسياسية.

فوراء الموقف الأول اصطف التيار الليبرالى أساسا وبعض عناصر من فصائل اليسار سواء فى تجليه القومى أو الماركسى.

ووراء الموقف الثانى اصطفّ معظمُ التيار القومى والتيار الاسلامى وبعض فصائل التيار الماركسى. كما تدفقت المظاهرات الشعبية فى العديد من البلاد العربية وخاصة الفقيرة منها وتلك التى لها خبرات نضالية مباشرة مع الاستعمار والصهيونية والتى أفْضى تدخل القوات الغربية إلى استثارة ذاكرتها التاريخية والسياسية ومشاعرها الوطنية.

على أنه كان من بين الفصائل القومية والاسلامية والماركسية من

اتخذوا منزلة بين المنزلتين، أو موقعا بين الموقفين، أو توحيدا بينهما، فأدانوا الغزو العراقى، كما أدانوا التدخل الغربى والتحالف العربى معه، وان تراوحت إدانتهم لأحد الطرفين بين بداية الغزو العراقى وبداية التدمير الغربى للعراق.

وفى تقديرى أن وراء هذه المواقف ثلاث ركائز أو رؤى فكرية. الرؤية الأولى يمكن أن نصفها بالوضعية وهى الرؤية التى تعاملت مع الحدث بشكل جزئى مباشر، وتغاضت بنسب متفاوتة عن البعد التاريخى والقومى وعن بعض الملابسات الطبقية والسياسية والموضوعية المرتبطة بالحدث وبنتائج التدخل الغربى.

والرؤية الثانية هى الرؤية القومية الشوفينية الإرادوية المثالية التى غلّبت فعل الوحدة القومية على كل ماعداها من اعتبارات ديمقراطية أو موضوعية محلية أو دولية، واتسمت بالانفعالية وروح المغامرة.

والرؤية الثالثة هى الرؤية الموضوعية فى تقديرى التى استبصرت بالملابسات الواقعية العربية والدولية، وما طرأ على الوضع العالمى من تغييرات فى علاقات القوى، وادركت تطلع الولايات المتحدة الامريكية إلى الهيمنة العالمية بسيطرتها على منابع النفط العربية، وحرصها على الإجهاز على كل قوة عربية عسكرية أو اقتصادية نامية، فضلا عن تفهّم هذه الرؤية لما يتسم به الواقع العربى من تمايزات وتباينات سياسية واقتصادية واجتماعية ومانجم من خبرة الوحدات العربية العلوية السابقة من دروس بليغة فاجعة مما يفرض مراعاة الديمقراطية والخصائص المحلية والإرادات الجماهيرية فى أى مشروع وحدوى جديد.

وبرغم ما بين هذه الرؤى الثلاث من اختلافات وتناقضات، فإننا نتبين فيها جميعا تداخلا وتشابكا بنسب مختلفة بين دوافع وطنية وقومية ودينية.

على أنني أرى كذلك - مجتهدا - أن وراء هذه الرؤى الثلاث نفسها، جذوراً أعمق تتعلق برؤية الواقع الدولى بعد انتهاء الحرب الباردة. وفى تقديرى أن فلسفة الحرب الباردة لاتزال آثارها تسيطر على الآليات الفكرية لدى بعض التيارات السياسية والتوجهات الفكرية العربية. حقا، إن الواقع الدولى الراهن لايزال واقعا انتقاليا غير يقينى لم تتحدد ولم تستقر بعد قسماته، رغم ما تحاوله الولايات المتحدة الأمريكية منذ انهيار الاتحاد السوفيتى، وانتهاء الحرب الباردة ومن تأكيد وتثبيت هيمنتها العالمية.

ذلك أن هناك عوامل عديدة أخرى سياسية واقتصادية وعسكرية وبيئية وقومية وعقائدية لاتزال تتفاعل فى مختلف أنحاء العالم، سواء فى بلدانه الصناعية المتطورة أو فى بلدان العالم الثالث. ولهذا فبرغم هذا الطابع الانتقالى غير اليقينى والمحاولة الامريكية للهيمنة، فالأرجح ألا يسود فى العالم قطب واحد فى المدى البعيد، بل تعددية قطبية ذات مستويات مختلفة. وفى مواجهة هذه المرحلة من العالم نستطيع أن نتبيّن ثلاث رؤى فكرية كانت وراء المواقف الثلاثة العربية من حرب الخليج التى عرضنا لها ولعل هذه الرؤى - فى جوهرها - هى الرؤى السائدة. الرؤية الأولى يمكن أن نطلق عليها اسم الرؤية الثنائية الاستبعادية، وهى تلك التى ترى العالم منقسما انقساما حضاريا حادا بين طرفين. وأن العلاقة بين طرفيه الحضاريين، هى علاقة تناحرية لاحل لها إلا بانتصار طرف على الطرف

الآخر وإزاحته وتسييد ذاته الحضارية بدلا منه. ولقد كانت هذه الرؤية الثنائية الاستبعادية تشكل طابع العلاقة بين الشرق الشيوعى والغرب الرأسمالى قبل انهيار المنظومة الاشتراكية، لا فى مجال السياسة والاقتصاد فحسب بل احيانا فى مجال العلم فى المرحلة الستالينية خاصة اذ كان يصل الأمر - وخاصة فى تلك المرحلة الستالينية - إلى تقسيم العلم إلى علم بورجوازى وعلم بروليتارى حتى فى مجال العلوم الطبيعية. ولعلنا نجد هذا المفهوم الثنائى الاستبعادى لدى بعض أو أغلبية المفكرين الاسلاميين الذين يعتبرون الصراع الدائر بيننا وبين الغرب الرأسمالى الاستعمارى هو صراع دينى فى جوهره بين الغرب الصليبى والاسلام.

ولهذا يتجه بعض هؤلاء المفكرين إلى الامتداد بهذه الثنائية إلى مجال العلم نفسه كذلك، فهناك طب اسلامى واقتصاد اسلامى بل علم اسلامى حتى فى مجال العلوم الطبيعية كذلك عند البعض منهم. وسنجد هذه الرؤية الثنائية الاستبعادية عند بعض مفكرى التيار القومى وبعض فصائل التيار الاسلامى - كما ذكرت - وبعض أفراد التيار الماركسى بدرجات ودلالات متفاوتة.

وهناك رؤية ثانية للعالم يمكن أن نطلق عليها اسم الرؤية الواحدية الاندماجية. وتذهب هذه الرؤية إلى أن هناك عالما واحدا وخاصة بعد انتهاء الحرب الباردة ونتيجة لثورة المواصلات والاتصالات والكومبيوتر والثورة العلمية والتكنولوجية الثالثة عامة، فضلا عن هزيمة النموذج الشيوعى السوفيتى. انه عالم واحد، كما تذهب هذه الرؤية - انتصرت فيه الرأسمالية انتصارا حاسما ونهائيا. إنها نهاية التاريخ كما يذهب المفكر اليابانى

الأمريكى فوكوياما. ولهذا فلا حل لجميع بلدان العالم وخاصة العالم الثالث إلا بالاندماج الكامل فى هذا العالم والخضوع لقيمه وقواعده فى ظل الهيمنة التى أخذت تتكرس للرأسمالية الأمريكية على وجه التحديد.

وهناك رؤية ثالثة للعالم يمكن أن نطلق عليها اسم الواحدية الصراعية، وهى تذهب إلى ماتذهب إليه الرؤية السابقة، من أننا نعيش فى عالم واحد، وأن هناك اليوم ما هو مشترك بين مختلف بلدان العالم ونظمه بفضل المنجزات العلمية والتكنولوجية وبفضل بروز العديد من الاخطار والمصالح المشتركة البيئية والنووية إلى غير ذلك. إلا أن هذه الرؤية تذهب إلى أنه فى داخل هذا العالم الواحد، اختلافات ومصالح متضاربة، وتمايزات قومية وثقافية، بل وصراعات حادة، وخاصة بين الشمال الرأسمالى المتقدّم والجنوب المتخلف، الذى يواصل الشمال استغلاله وتهميشه لصالحه. هناك اذن ما هو حضارى انسانى مشترك، ولكن هناك ما هو مصلحى وقومى وثقافى مختلف ومتناقض. وتتفجّر فى هذا العالم الواحد هذه التناقضات والاختلافات فى شكل نزاعات شتى. ومن الواجب العمل - كما تذهب هذه الرؤية - على حل الصراعات والنزاعات القومية والمصلحية توسيعا وتعميقا لما هو حضارى مشترك ودون إغفال أو طمس للخصوصيات القومية والثقافية داخل هذه الوحدة الحضارية.

ولست أغالى إن قلت إن المواقف المختلفة من حرب الخليج الثانية، كانت تستبطن الجذر الخلافى بين هذه الرؤى الثلاث للعالم، بوعى أو بغير وعى.

فالذين وقفوا يؤيدون العدوان العراقى على الكويت تأييدا مطلقا

ويركزون إدانتهم بشكل مطلق على التدخل الغربى يستبطنون أو يتبنون الرؤية الثنائية الاستبعادية.

والذين وقفوا ضد العدوان العراقى وتحالفوا مع القوى الدولية لتصفية هذا العدوان عسكريا كانوا يستبطنون ويتبنون الرؤية الأحادية الاندماجية لعالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة، ولعل الذين وقفوا ضد العدوان العراقى وضد التدخل الدولى فى الوقت نفسه أن يكونوا أقرب إلى الرؤية الصراعية للعالم الواحد. ولاشك أن الممارسات السياسية والفكرية لاتخضع لقسوة هذه التصنيفات خضوعاً ميكانيكيا، فهناك بغير شك تفريعات وتنويعات وهوامش من الاختلافات والتمايز داخل هذه التصنيفات نفسها. على أننا نستطيع أن نطبق هذا التصنيف على العديد من القضايا والممارسات التى تتعلق بالمواقف السياسية أو خطط التنمية او السياسة الثقافية والإعلامية.

وازعم أن معظم التكوينات والأنظمة السياسية العربية ومختلف الأحزاب والتوجهات الليبرالية العربية تنتسب إلى الرؤية الاندماجية فى النظام الرأسمالى العالمى، على حين تقف معظم الأحزاب والتنظيمات القومية والاسلامية وبعض العناصر الماركسية مع الرؤية الثنائية الاستبعادية، وان اختلفت الأسس والمعايير بينها، كما تقف القوى والعناصر القومية والاسلامية والماركسية مع الرؤية الاحادية الصراعية للعالم مع اختلاف الأسس والمعايير كذلك.

هذه فى تقديرى الخريطة العامة للجذور الفكرية للمواقف السياسية العربية المختلفة، التى تعكس التمزق الحاصل فى الواقع العربى الراهن.

واذا تأملنا هذا الواقع بعد انهيار النموذج الاشتراكى السوفيتى والمنظومة الاشتراكية وبعد النتائج المأساوية لحرب الخليج الثانية فسوف تصدمنا الملامح التالية:

ازدياد تمزق وتشرذم النظام العربى، وسيادة روح انعدام الثقة، والتطلع إلى القطرية، بل وارتماء بعض الأقطار العربية فى احضان الحماية الأمريكية. ولقد رأينا كيف تعدلت صيغة بدء إعلان دمشق الثانية (يولية ٩١) فاستُبْعدَ من صيغته الأولى (مارس ٩١) البند الخاص بالحماية العربية، والاشارة إلى التكامل الاقتصادى العربى. وبرغم الطابع العروبى الشعبى فى المغرب العربى أثناء حرب الخليج الثانية فإن التوجه الغالب الرسمى اليوم ينحو نحو التعاون مع الوحدة الأوروبية الجديدة، وهناك من يغذّى بعض التمايزات والتباينات الفكرية بين المشرق العربى والمغرب العربى. أما بلدان المشرق العربى المتوسط – لو صح التعبير – اقصد مصر والأردن وسوريا ولبنان والعراق والسودان فالوضع بينها يتراوح بين الفرقة والتوجسات والوفاق السطحى الشكلى.

وبرغم هذا فهناك ما يفرض التنسيق والعمل المشترك حول بعض الأمور الأساسية:

فهناك مشكلة المياه التى تُعَدّ من أخطر المشاكل التى تتعرض لها الأمة العربية فى جناحها المشرقى خاصة، فرغم الخلاف العراقى السورى فهناك مايجب أن يوحّد الجهود إزاء تركيا التى تسيطر على منابع المياه. وهناك المشروع التركى المسمى بمشروع السلام الذى تسعى تركيا أن تشرك فيه اسرائيل وهناك استنزاف اسرائيل لأنهار الضفة الغربية وجنوب

لبنان وهناك السدود والمشروعات التى تشارك اسرائيل فى إقامتها فى اثيوبيا حيث منابع النيل. وإلى جانب مشكلة المياه، هناك مشكلة الغذاء وبخاصة القمح الذى لانزال نحصل على أغلب حاجتنا إليه من أمريكا. وأعرف أن هناك مشروعا عربيا كبيرا لزراعة القمح كانت تتوفر أرضه ومياهه وتكاليفه المالية ولكن لم تجسر بعض الحكومات العربية على انجازه حتى لاتغضب أمريكا!

وهناك مشكلة ضآلة العلاقات التجارية العربية البينية كما سبق أن أشرنا وهناك قضية فلسطين، ودعم الانتفاضة وتصفية الاحتلال الاسرائيلى للضفة الغربية وقطاع غزة والقدس وهضبة الجولان وهناك قضية السلاح النووى الاسرائيلى وهناك ما يتعرض له الشعب العراقى من حصار اقتصادى وهناك أزمة المجاعة والحرب الأهلية فى السودان بين الشمال والجنوب، وهناك الحصار والتهديد الأمريكى المستمر ضد ليبيا، وهناك المشكلة المغربية الصحراوية.

إن هذه المشاكل هى ماينبغى أن توحد البلاد العربية فى اطار عمل واحد متسق مشترك لمصلحتها جميعا، ورغم هذا فإن الصورة العامة للوضع العربى تتلخص فى استمرار التخلف الاقتصادى والاجتماعى، وتفاقم التفكك والانقسام، وازدياد التبعية للهيمنة الامريكية، والعجز عن التصدى الحاسم الموحَّد لقضايانا المصرية.

فما هو المخرج؟! وكيف؟!

اذا عدنا إلى المسألة الفكرية التى بدأنا بها حديثنا، فإننا نجد بعض

المفكرين العرب المعاصرين يرون أن القضية هى قضية ابستمولوجية خالصة، أى تتعلق بالبنيات المعرفية الراسخة فى العقل العربى من عصر التدوين أى منذ القرن الثانى الهجرى حتى اليوم، فهى بنيات تتسم بغلبة اللفظية، والاقتصار على المنهج القياسى الذى يكتفى بقياس الحاضر على الغائب واستشراء الاتجاهات اللاعقلية إلى جانب سيادة الروح القبلية والغيبية إلى غير ذلك. ولاسبيل لتغيير الواقع العربى فى نظرهم إلا بتغيير هذه البنيات المعرفية بالتحليل الابستمولوجى العقلانى النقدى. ولاشك أن الفكر العربى يحتاج إلى تجديد وتطوير بنياته ومناهجه المعرفية. ولكن ليس بالنقد العقلانى وحده على أهميته وضرورته بتغير العقل العربى اذا كان ثمة عقل عربى واحد ثابت منذ عصر التدوين حتى اليوم، انما يتغير ويتجدد العقل العربى بتغير وتجدد الواقع، وبتغير الواقع يتغير العقل أيضا، ليست حلقة مفرغة، ولكنها عملية جدلية تفرض ربط الفكر بالواقع ربطاً معرفيا وعمليا ونضاليا فى آن واحد.

وهناك من المفكرين من يرون أنه لاعلاج ولامخرج بغير الوحدة العربية. وهذا صحيح كذلك. ولقد زخرت التقارير والكتب التى يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية بدراسات قيمة عميقة حول مستقبل الوطن العربى، على أن الواقع العربى اليوم الذى عرضنا لبعض ملامحه أبعد من أن يكون مشروع الوحدة العربية وخاصة فى بعدها السياسى هو الهدف المباشر، حتى فى حدود اقليمية.

وهناك من المفكرين من يدعون للحل الاشتراكى سواء فى صورته القطرية التى تدعو إليها الاحزاب الشيوعية أو فى ارتباطها ارتباطا لازما

بالوحدة العربية كما تذهب الأحزاب القومية، وان كانت بعض الاحزاب الشيوعية اليوم ترى أنه لاسبيل إلى الاشتراكية فى أى بلد عربى إلا فى إطار وحدة عربية أو تكامل اقتصادى عربى على الأقل.

ولاشك أن فشل النموذج الاشتراكى السوفيتى، فضلا عن فشل التجارب القومية ذات الأفق الاشتراكى مثل البعثية والناصرية، لايعنى فشل الاشتراكية كهدف اجتماعى انسانى. والاشتراكية بالفعل – فى تقديرى – هى الحلُّ لمشكلات التخلف والتبعية وخاصة فى العالم الثالث وفى تقديرى أن الواقع الموضوعى لبلادنا العربية وضعف القوى القومية والماركسية العربية تجعل من هذا الحل أفقا مستهدفا ولكنّه ليس مشروعا نضاليا مباشرا.

وهناك الحركة الاسلامية وهى ترفع شعار «الاسلام هو الحل». ولاشك أن هذه الحركة تستند إلى تراث حضارى عميق هو تراثنا العربى الاسلامى وتتحرك من أرضية شعبية عامرة بالايمان. ولقد شاركت وتشارك فى كثير من معارك الأمة العربية فى مراحلها المختلفة الحديثة ضد الاستعمار والصهيونية وبخاصة فى الجنوب اللبنانى. على أن هذه الحركة لاتقدم فى الحقيقة بدائل موضوعية لتغيير واقعنا الاقتصادى والاجتماعى، هناك أخيرا محاولات لبرامج سياسية ولكنها ليست هى الوجه الأساسى الذى تقدم به الحركة الاسلامية نفسها، ويكاد يغلب على هذه البرامج الطابع الاخلاقى. ويكاد يتركز ويبرز جهاد الحركة الاسلامية على تأسيس سلطة دينية إسلامية كمحور أساسى. وفصائل عديدة من الحركة الاسلامية تَرفضُ حضارة العصر وثقافته وفكره مكتفيةً منه بتكنولوجياته. وكما تجعل

بعضُ فصائلها من تراث الماضى ومن القراءة الضيقة للنص الدينى معيارا جامداً لاعقلانيا للتعامل مع قضايا الحياة ومستجداتها وتسعى بعض فصائلها إلى تحقيق اهدافها بالعنف والعدوانية والتعصب، وتذهب بعض هذه الفصائل فى تعصبّها إلى حد إلغاء حق الأفكار الأخرى فى الاجتهاد بل فى التواجد، أى تتخذ موقفا إقصائيا لكل ما عداها. على أن هذا لاينفى وجود تيارات اسلامية مستنيرة تتلاقى مع التيار القومى بل والتيار الماركسى فى السعى إلى تغيير الحياة وتجديدها فى إطار رؤية عقلانية موضوعية لحقائق الواقع العربى ولحقائق العصر.

وهناك أخيرا التيار الليبرالى الذى يقدم الحل فى حدود وصفة أساسية عنده هى إطلاق حرية السوق. وللرأسمالية المصرية تاريخ وطنى مجيد فى العشرينيات والثلاثينيات متمثّلا أساسا فى مشروعات طلعت حرب الانتاجية والثقافية. إلا أن الرأسمالية المصرية مع مرحلة الانفتاح الاقتصادى والخصخصة أخذ يغلب عليها الطابع الطفيلى الكومبرادورى. وأنا هنا أتحدث عن هذه الشرائح من الرأسمالية المصرية الكبيرة التى تستمتع بامتيازات ونفوذ سلطوى واعفاءات ضرائبية لامثيل لها فى أى نظام رأسمالى، ويغلب على عملياتها الطابع المالى الخالص والتداخل مع رأس المال الغربى فى شكل كوبرادورى سمسارى تابع. فلست اعترض أو انتقد المشروع الرأسمالى فى ذاته وخاصة فى البلاد المتخلفة كبلادنا اذا كان بالفعل قوةً انتاجية اقتصادية واجتماعية تشارك فى تحقيق نهوض مجتمعى شامل.

ولكن القضية هى أن فلسفة الرأسمالية المصرية الانفتاحية

السمسارية التابعة السائدة اليوم تنعكس على سياساتنا المختلفة بل أخشى أن أقول إن البحث عن مصادر وتسهيلات مالية أصبح المشروع المحورى الذى تكاد تدور حوله مواقفنا وممارساتنا السياسية والاقتصادية والسياحية والخدمية والثقافية الأساسية. والواقع أنه ليس بالحلول المالية وحدها نتوصل لحل مشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية، وليس بإطلاق حرية السوق وحدها نحقق تنمية اقتصادية انتاجية سليمة، ونتخلص من تخلفنا وتبعيتنا - لاشك أن هناك جهوداً تبذل فى إقامة القاعدة الأساسية وهناك مبادرات طيبة تقوم بها الشرائح الرأسمالية الصغيرة والمتوسطة رغم ما تعانيه من عقبات وتتعرض له من تفليسات. ولكن ليس ثمة رؤية تنموية تصنيعية شاملة تقوم بها الرأسمالية المصرية الكبيرة الانفتاحية السمسارية من أجل تحقيق نهضة حقيقية لبلادنا تخرج بها من حالة التخلف والتبعية.

لماذا أركز الآن على مصر وأتوقف طويلا عندها رغم أن موضوعنا هو الوضع العربى عامة؟ لسبب بسيط وحاسم، لأنه فى تقديرى أنه لاحل للقضايا العربية، ولاسبيل لتجنب أى حرب عربية عربية أخرى، أو إقامة علاقات عربية تكاملية منتجة، ولاسبيل لأن يتحقق تكافؤ عربى على المستوى العالمى بغير مصر. ولكن.. أىُّ مصر؟! وأين مصر؟ ليس فيما أقول شوفينية أو تعصب عاطفى مصرى. ولكنها - فى تقديرى - الحقيقة الموضوعية. فمصر مسئولة عن ازدهار الوضع العربى وانهياره، مسئولة عن وحدته وتفككه، عن انتصاره وهزيمته. ولست بهذا أدعو أن تكون مصر الاقليم القائد أو الاقليمَ القاعدةَ كما ذهب بعض القوميين وخاصة د.نديم البيطار وانما أرى أن مصر يمكن ويجب أن تكون الاقليمَ النموذجَ فى

العالم العربى لبقية شعوب الأمة العربية، بمشروعاتها الانتاجية، بديمقراطيتها بحيويتها المجتمعية، بتفتحها الفكرى والثقافى.

كيف؟.. هذه هى القضية..

لن أخوض فى جزئيات عديدة تتعلق بقضايا تفصيلية لابد من التصدى لها بغير شك، ولكن حسبى أن أشير باختصار الى بعض المحاور الأساسية:

واسمحوا لى فى البداية أن أؤكد على بعض التصورات العامة التى سبق أن أشرت إليها، فأنا حريص على تأكيدها قبل أن نقف على بوابة مصر..

أولا: أكرر أن الدعوة إلى الوحدة العربية ضرورة سياسية واقتصادية وانتاجية واجتماعية وثقافية، وحقيقة تاريخية لاسبيل إلى التخلى عنها. واذا كان الوضع الراهن لايسمح بالعمل المباشر من أجل تحقيق هذا الهدف فينبغى على الأقل أن ينتقل تركيزنا من أولوية الجانب السياسى إلى أولوية الجانب الاقتصادى وذلك بالعمل من أجل وضع مشروع **اقتصادى عربى شامل** متدرج يراعى ويحترم التباينات الاقتصادية والمجتمعية العربية المختلفة، فضلا عن العمل على تنمية العلاقات المجتمعية والثقافية وتعميقها بين مختلف الروابط والاتحادات والنقابات والهيئات العربية وتحريرها من هيمنة الأنظمة الرسمية أى العمل على تقوية المجتمعات المدنية العربية وتنمية التفاعل الديمقراطى بين بعضها البعض.

على أن هذا لايعنى التراخى عن بذل الجهود والضغوط من أجل تصور عربى مشترك لتوحيد السياسات العربية حول القضايا التفصيلية

الأساسية التى سبقت الاشارة اليها. فضلا عن ضرورة وحدة العمل والتضامن مع كل القوى الوطنية والديمقراطية فى العالم الثالث بل فى العالم أجمع.

وأحرص على أن اكرر ثانيا، أن الاشتراكية فى تقديرى لاتزال هى الحلُ الموضوعى الصحيح لأزمة التخلف والتبعية فى بلدان العالم الثالث ولكن لاسبيل إليها إلا بتنمية القاعدة الانتاجية والديمقراطية السياسية والاجتماعية. إن النموذج الاشتراكى السوفيتى الذى سقط لايعنى سقوط الاشتراكية كهدف انسانى والماركسية لم تفشل وانما الذى فشل هو الرؤية الجامدة لها وتحويلها إلى دين وعدم تطورها بتطور الخبرة العملية وتطور العلوم. فضلا عن أن للاشتراكية تراثا عميقا فى تاريخنا الوطنى والديمقراطى منذ أواخر القرن التاسع عشر أى قبل قيام الدولة السوفيتية نفسها. على أن الفكر العربى والمصرى سواء فى اطار الاحزاب والتنظيمات القومية واليسارية والماركسية مطالب أن يُعيد النظر فى مفاهيمه ومناهجه وبرامجه وتحالفاته وعلاقاته بالجماهير، فى ضوء الخبرة الماضية الايجابية والسلبية وفى ضوء مستجدات العصر، وان يعمق معرفته العلمية بالخبرات التراثية الفكرية والنضالية، وبالواقع العربى فى خصوصيته التاريخية والموضوعية، حتى يتمكن من الخروج من رؤاه العامة المجردة ومن سجن النصوص الجاهزة ومن عزلته الجماهيرية النسبية.

وأخيرا أقف على بوابة مصر... التى نريد لها أن تكون نموذجا لأمتها العربية.. لن أقدم برنامجا شاملا وانما اكتفى بتأكيد ثلاث قضايا أساسية.

القضية الأولى: هى حاجة مصر الملحة إلى مشروع شامل يحقق لها تنمية اقتصادية وتصنيعية واجتماعية مستقلة لاتستهدف بها القطيعة مع النظام الرأسمالى العالمى، ولكن القطيعة مع الهيمنة والسيطرة الرأسمالية على اقتصادنا، ولانستهدف بها تصفية أو خنق أو تحجيم الرأسمالية المحلية، وانما تنمية قدراتها الانتاجية والتسويقية، ولانستهدف بها العمل على اللحاق بالنموذج الغربى، وبأى نموذج كان وإنما نسعى إلى تحقيق تنمية لقوى الانتاج والابداع فى المجتمع المصرى بحسب ملابساتنا الموضوعية والقيمية والتاريخية الخاصة بما يحقق اشباع الحاجات الأساسية المادية والمعنوية للجماهير، والازدهار المجتمعى عامة، على أن يكون الاعتماد فى ذلك على الذات المجتمعية أساسا، لا على الخارج اللهم إلا فى حدود الاستفادة من الخبرات الانسانية عامة والتفاعل معها. وعلى أن يكون هذا المشروع التنموى هو الأساس لسياستنا العربية والخارجية وتكريسها لخدمة أهدافه. إن ذلك لايفرض علينا - كما يحدث اليوم - إضعاف الوظيفة الانتاجية والخدماتية لجهاز الدولة، وتقوية وظيفته القمعية، كما يحدث اليوم فى إطار سياسة التكيف الهيكلى مع نظام العولمة، وإنما العكس تماما، أى تقوية الدور الانتاجى والخدمى لهذا الجهاز وتقليص دوره القمعى، دون أن يعنى هذا التسلط المركزى البيروقراطى على المشروعات الانتاجية والخدمية.

القضية الثانية: هى حاجة مصر الملحة إلى تعميق الديمقراطية فى بنيتها السياسية والاجتماعية على السواء. وأتصور أن يتحقق هذا فى اتجاهين: فى اتجاه عمودى تتحرك فيه القوى المجتمعية والتنظيمات

السياسية والنقابية للضغط على السلطة الحاكمة لإلغاء كل التشريعات والاجراءات المقيدة للحريات السياسية وخاصة حرية تكوين الاحزاب والغاء القوانين سيئة السمعة وفى مقدمتها قانون الطوارئ وعدم احتكار حزب السلطة لوسائل الاعلام الجماهيرية كالاذاعة والتليفزيون، وضمان حرية الانتخابات وإمكانية تداول السلطة وتغييرها بالارادة الشعبية الديمقراطية. وإلغاء سيطرة وزارة الشئون الاجتماعية ووزارة الداخلية على حرية تكوين الجمعيات. واذا كان من حق الرأسمالية المصرية أن تضمن لنفسها حرية العمل والسوق والامتلاك والتبادل والاستثمار والاستغلال، فإن من حق الطبقة العاملة والفئات الاجتماعية المنتجة والمستغلّة فى المجتمع أن يكون لها حق الدفاع عن مصالحها بالطرق السلمية المشروعة بما فى ذلك حق التظاهر والإضراب والاعتصام.

أما **الاتجاه الأفقى** فهو مسئولية المواطنين جميعا فى مختلف الفئات الاجتماعية فى المبادرة بتنظيم مجتمعاتهم الصغيرة والخاصة، وذلك بتشكيل الهيئات والجمعيات والتنظيمات والنقابات والنوادى ومختلف الهياكل الاجتماعية فى مختلف مجالات العمل والسكن على أوسع نطاق للدفاع عن مصالحهم وتنظيم حياتهم، أو بتعبير آخر المساهمة الجماعية لتشكيل المجتمع المدنى بالمبادرات والارادات الحرة المستقلة عن السلطة أو بالمصطلح الاجتماعى مأسسة المجتمع لو صح التعبير أى بناء مؤسساته القاعدية المختلفة، بحيث يصبح المجتمع المدنى هو القوة الفاعلة الموجِّهة للسلطة السياسية والرقابة عليها. ولاشك أن هذا سيتدعم بمقدار وحدة العمل السياسى بين مختلف القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية.

أما **القضية الثالثة والأخيرة** فتتعلق بالثقافة. فالثقافة فى عصرنا

أصبحت قوة انتاجية أساسية. لاتنمية بلا ثقافة، ولاثقافة بلا تنمية. ولست أقصد بالثقافة هنا تجلياتها ومظاهرها الجزئية مع أهميتها، وانما أقصد الرؤية الفكرية العامة التى تنعكس فى سلوكنا وممارساتنا المختلفة، إننا مقدمون على عالم مفتوح بإذاعاته وتليفزيوناته وأقماره الصناعية. ولاسبيل إلى غلق أبوابنا وسماواتنا دونها. وليست هناك مصلحة فى ذلك. وإنما المصلحة بأن نحسن التصدّى لها، والتفاعل الصحى معها بمقدار ما نعمل على تنمية العقلانية وروح النقد والرؤية التاريخية وتشجيع الابداع وتعميق وعينا الموضوعى بتراثنا وبخصوصيتنا الثقافية القومية وتطويرها، دون الانغلاق عن الثقافات العالمية الكبرى. والعمل على إزالة كل الاسباب التى تعوق الاطلاع والتعبير والنشر. فما أفقر مكتباتنا عن متابعة الانتاج العالمى، وما اكثر العقبات التى تحول دون امكانية اصدار الجرائد والمجلات والكتب، وما اكثر العقبات والصعوبات فى وجه تصدير ثقافتنا واستيراد وإنتاج مستلزمات انتاجها من ورق وأجهزة. وما أشد الحاجة إلى تفجير الحوار الثقافى والفكرى والعلمى فى حياتنا. أليس من المؤسف – فى عصرنا الراهن – ألا تكون فى مصر مجلة علمية جادة، لا مجرد مجلة حكايات تكنولوجية.

إن إطلاق حرية الحوار الفكرى والاجتماعى والعلمى فى المدارس، فى الجامعات، فى الاذاعة والتليفزيون فى المنتديات المختلفة هو غذاء أساسى لقوى الانتاج والابداع والنهضة فى المجتمع. لن ألمسَ جرحَ الأمّية الذى لايزال ينزف، ولن ألمس سياستنا التعليمية التى أخشى أن تكون قد تقلصت اعتماداتها تنفيذاً لأوامر صندوق البنك الدولى، ولن

ألمسَ سياستنا الإعلامية والثقافية التى أخذ يغلب عليها فى كثير من الاحيان الطابع المهرجانى السياحى وأصبحت تغذى روح الاستهلاك والبذخ والتسطح والاغتراب، وإنما اكتفى بهذه الاشارات العامة بهذه القضايا الثلاث، وماسبق أن ذكرته من قضايا أخرى.

فلو أتيح لنا أن نحرص على تحقيقها لأمكن - فى تقديرى - أن نخطو خطوات ايجابية متواضعة فى طريق القضاء على بعض العلل التى نشكو منها، ولتفتّحتْ لنا آفاق جديدة فى طريق أن تصبح مصر بحق نموذجاً مُلْهما يسهم فى تحقيق بعض الأشواق الكبرى لأمتنا العربية.



الفكر العربى بين النظرية والتطبيق

مدخل عام: ما أبسط التسمية وأعقد الدلالة. فالتسمية ثابتة أما الدلالة فمتعددة، مختلفة، متغايرة. ما أبسط أن نذكر كلمة الفكر فى ذاتها أو منسوبة إلى العرب، وما أعقد ماوراء ذلك من دلالات متعددة مختلفة. كذلك الأمر فيما يتعلق بمفهومىْ النظرية والتطبيق سواء فى عموميتهما أو فى نسبتهما إلى الفكر العربى.

ولهذا قد يكون من الطبيعى أن يثار فى موضوعنا هذا منذ البداية، سؤال الفكر عن نفسه، قبل سؤاله عن الفكر العربى.

والفكر باختصار شديد، هو عملية ذهنية لانتاج المعرفة بالواقع المعيش فى تجلياته المختلفة هو نفسه ثمرتها. ولهذا فالفكر هو نتاج الخبرة والتجربة والمعايشة الحية المستخلصة من الواقع. وقد تكون هذه المعرفة محدودة بموضوع جزئى، أو بقضية عامة أو بخبرة آنيّة فى لحظة زمنية محدودة، أو لحظة تاريخية ممتدة، وقد يغلب عليها الطابع الانطباعى أو الخيالى أو الإيديولوجى، وقد ترتفع إلى مستوى التنظيم والتعميم والتجريد

والتعقيد فتكون هذه المعرفة نسقاً فلسفيا، أو معرفة نظرية. ولهذا فالفكر كفكر غير مستقل عن واقعه المعيش بمستوى أو بآخر، وغير سابق عليه فى الوقت نفسه. فليس هناك فكر فى المطلق اللهم إلا الفكر عن المطلق. وشأن الفكر العربى فى ذلك شأن كل فكر إنسانى آخر.

على أن نسبة الفكر إلى الواقع العربى نسبة غير محددة الدلالة، نتيجة لما يتسم به هذا الواقع العربى نفسه من تعدد السمات وتنوع الظواهر واختلاف الأوضاع سواء من الناحية الجغرافية أو الأنماط الانتاجية أو المصالح الاقتصادية أو القيم أو الأعراف الاجتماعية أو النظم السياسية. حقا، هناك وحدة التاريخ والتراث والدين والثقافة التى تشكّل مشتركاً قوميا. إلا أن هذا التعدد والتنوع والاختلاف فى السمات والأوضاع التى أشرنا إليها، تؤثر بدورها فى هذا المشترك القومى بما يفضى إلى تنوع واختلاف الرؤى الفكرية داخل هذا المشترك القومى نفسه.

ولهذا، إذا عدنا إلى موضوعنا المحدد وهو الفكر العربى، لوجدنا بالضرورة أكثر من فكر عربى. لست أقصد بهذا تعدد مجالات فاعلية هذا الفكر، كالفكر السياسى أو العسكرى أو الاقتصادى أو الاجتماعى أو الفلسفى أو الأدبى والفنى إلى غير ذلك. وإنما أقصد الاختلاف فى الرؤية الفكرية نفسها أو بتعبير آخر فى البنية الذاتية للفكر نفسه التى تشكل رؤيته للعالم ومنهج معالجته لموضوعاته وقضاياه. إنها ليست الوظيفة الفسيولوجية للذهن وإنما هى البنية الثقافية التى تكونت من الممارسات الذاتية والاجتماعية والقومية الخاصة. على أن الفكر ليس هذه البنية الثقافية التى تكونت من خبرة الممارسة الواقعية فحسب وإنما هو كذلك قوة معرفية

فاعلة ومؤثرة فى هذا الواقع والموجّهة - سلبا أو إيجابا - لهذه الممارسة نفسها. وهكذا نجد أنفسنا فى قلب سؤالنا الإشكالى حول الفكر العربى بين النظرية والتطبيق. على أن جوهر الإشكالية يكمن - فى تقديرى - فى العلاقة بين الحدود النظرية للفكر العربى وخصوصية واقعه. ولهذا قد يكون من الضرورى أن نبدأ باستعراض نقدى سريع لتجليات الفكر العربى عند أبرز المفكرين العرب المعاصرين، ثم فى بنية ومسلك الأنظمة العربية كمدخل لقراءة العلاقة بين الفكر العربى عامة وواقعه الخاص.

١- تجليات الفكر عند بعض المفكرين العرب المعاصرين:

لعل أبرز هذه التجليات وأشدّها سيادة فى الفكر العربى قديما وحديثا هو القول بالطبيعة الثنائية أو المزدوجة للفكر العربى التى تشكل السمة التوفيقية لهذا الفكر. إنها ثنائية العقل والنقل، الظاهر والباطن، الدين والعلم، التراث والمعاصرة إلى غير ذلك. ولعل القول بهذه السمة التوفيقية للفكر العربى أن تكون خلاصة الجهد التحليلى الفكرى الذى قام به زكى نجيب محمود فى العديد من كتبه، وبخاصة فى كتابه «تجديد الفكر العربى». يقول فى هذا الكتاب «لو تأملنا ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأ راسخاً عنه انبعث ولاتزال تنبعث أحكامنا فى مختلف الميادين... وأعنى به مبدأ الثنائية التى تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من مرتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، والروح والمادة، والعقل والجسم، والمطلق والمتغير، والأزل والأبد، أو قل هى السماء والأرض». وإلى جانب هذه الثنائية العامة يقول بثنائية توفيقية بين القديم والحديث، بين التراث

والمعاصرة أو «بين الثقافة العربية وعلم الغرب» التي هي امتداد للثنائية العامة(١).

وسنجد هذه الثنائية في شكل أكثر تنظيرا عند مفكر مصرى آخر هو عبد الحميد ابراهيم في كتابه «الوسطية العربية» الذي يتفق فيه مع زكي نجيب محمود في أن الثنائية هي جوهر الفكر العربي الاسلامي، ولكنه يختلف معه في طبيعة العلاقة بين طرفيْ هذه الثنائية. فإذا كان زكي نجيب محمود يقول بوحدة عضوية بين هذين الطرفيْن، وإن كان في أغلب تطبيقاته يتراوح بين الطرف الروحي والطرف المادي أو العلمي، فإن عبد الحميد ابراهيم يرفض هذه العلاقة العضوية، فضلا عن التجاوزية إلى مركب ثالث منهما، ويقول بالعلاقة الجواريّة المتوازنة بين الطرفيْن(٢).

ولكن لعل أبرز من قدم دراسة تحليلية نقدية مستفيضة لهذه الثنائية أو التوفيقية هو محمد جابر الأنصاري في رسالته العلمية «الفكر العربي وصراع الاضداد» فضلا عن مقالاته في كتابه «تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها». يقول في كتابه «تجديد النهضة»: «إن هذه الثنائية أو الجدلية أو التوفيقية بين الفكر العربي كجهد عقلي بشرى اجتهادي وبين المعطيات الدينية ستظل ظاهرة دائمة في هذا الفكر، وستكون العبرة في كيفية استقرار وتوازن المعادلة أو الجدلية الخلاقة بين ما هو انساني وما هو

---

(١) د.زكي نجيب محمود:
١) تجديد الفكر العربي ص ٢٧٤. دار الشروق - بيروت ١٩٧١.
٢) ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٢٧١. دار الشروق. بيروت ط٢ ١٩٧٩.
(٢) د.عبد الحميد ابراهيم: الوسطية العربية. ص٤٨ دار المعارف. القاهرة ١٩٧٩.

إلهى، بين ما هو عقلى وما هو غيبى، أى بين ما هو عالم الشهادة وما هو عالم الغيب»(٣). على أنه فى رسالته العلمية «الفكر العربى وصراع الأضداد» يشخص التوفيقية بأنها تمثل أزمة الفكر العربى وليست طبيعة راسخة فيه بل يرى فى الخلاصة الأخيرة أن أزمة التوفيقية الفكرية «لاتقتصر على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينين تاريخيا وفكريا وحضاريا، وإنما تتمثل أيضا فى كون العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحضارة العربية المعاصرة فى شكلين مجتزءين ومحرّفين بحيث غدا الأمر توفيقا بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة»(٤). بل ينهى كتابه بالدعوة إلى كسر هاتين القوتين الطاغيتين اللتين تعبران عن موقف اللاحسم والخروج من ورطة التوفيق بينهما، وذلك بالعودة «إلى براءة الذات الحرة.. وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معا... لعله [أى العربى المعاصر] إذا عاد إلى كينونته الحاضرة، واتخذها قيمة عليا تتقرر على أساسها مراتب القيم من موروثة ومقتبسة، أن يعيد بعد اكتشافه لذاته اكتشاف التراث والعصر من جديد، برؤية ذاتية مستقلّة صادقة فاعلة»(٥).

وفى تقديرى أنه إذا كانت الرؤية التوفيقية عند كل من زكى نجيب محمود وعبد الحميد ابراهيم يغلب عليها الطابع الوضعى التحليلى التشخيصى، فإن رؤية الانصارى تقترب من الطابع الذاتى الجدلى المتطلع

---

(٣) د.محمد جابر الأنصارى: «تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها» ص ٨٢ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٢.

(٤) د.محمد جابر الأنصارى: الفكر العربى وصراع الاضداد. ص ٦٤٤ المؤسسة العربية للدراسات والنشر. عمان - ١٩٩٦.

(٥) المرجع السابق ص ٦٤٥.

لتجاوز هذه التوفيقية. على أن الملاحظ بشكل عام غلبة الذهنية التجريدية على هذه الرؤى التوفيقية للفكر العربى كأنما هو فكر فى ذاته مفارق للواقع.

على أننا لن نجد هذه الرؤية التوفيقية للفكر العربى سواء كان قديما أو حديثا عند محمد عابد الجابرى، وإنما نتبيّن فى دراسته الرائدة لبنية العقل العربى وتكوينه، بنية معرفية [ابستمولوجية] ثابتة مهيمنة طوال التاريخ العربى كله. وهى بنية ثلاثية الأطراف تتمثل فى سلطة اللفظ وسلطة الأصل التى تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وسلطة التجويز أى اللاسببية(٦). ويرى الجابرى أن تجاوز هذه الثوابت المعرفية إنما يتم من داخل التراث نفسه. ويحدد المشروع الثقافى الأندلسى مرجعية لذلك، متمثلا فى ظاهرية ابن حزم والشاطبى وعقلانية ابن رشد وتاريخية ابن خلدون. إلا أنه فى كتابه «نقد العقل السياسى» ينتهى إلى كشف محدّدات ثلاثة للعقل السياسى العربى [وهى محددات إيديولوجية وليست مفهومية] هى القبيلة والغنيمة [أى الاقتصاد الريعى] والعقيدة. ويدعو إلى أن نستبدل بها محددات مناقضة لها هى المجتمع المدنى والاقتصاد الانتاجى وحرية التفكير والاختلاف(٧). على أن الجابرى فى كتابه الأخير «المشروع النهضوى العربى.. مراجع نقدية» [مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦] فى الفصل المخصص لإرادة المستقبل يعود إلى القول بالمرجعية الرشدية

---

(٦) د.محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى. مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦.

(٧) راجع مقال كاتب هذه السطور فى مجلة المستقبل العربى عدد ٢٢١ شهر ٧ عام ١٩٩٧ وكتاب «مواقف نقدية من التراث» دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع. ص ٧١ ومابعدها ١٩٩٧.

لمواجهة المستقبل، تأسياً بمنهج ابن رشد فى معالجته للعلاقة بين الإسلام والعقل فى كتابه «فصل المقال فى تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، أى الاصطفاف فى لحظة من لحظات تراثنا الفكرى العقلانى القديم لمعالجة ثنائية الدين والعقل فى تجلّيها المعاصر. ولهذا يدعو فى نهاية كتابه إلى ضرورة الاستناد إلى دروس الماضى ومعطيات الحاضر، وما تزخر به هذه المعطيات من ظواهر فكرية مابعدية مثل ما بعد الحداثة ومابعد الصهيونية ومابعد الاشتراكية، وإعادة النظر فى مواقفنا الفكرية فى ضوئها(٨). وهكذا ينتقل الجابرى من نقده العقلانى للثوابت الجامدة فى الفكر العربى إلى رؤية ثنائية تجمع بين بعض خبرات التراث ومستجدات العصر مفتوحةً على أسئلة العقل والنقد.

على أننا مع عبد الله العروى لانكاد نجد فى تراثنا الفكرى القديم والحديث إلا رؤية أحادية مسيطرة هى السلفية المناقضة فى جوهرها للعقل. وهو ما يذهب إليه فى كتابه الأخير [فى حدود معرفتى] «مفهوم العقل — مقال فى المفارقات» وهو من أعمق كتبه الفكرية. يحلل العروى فى هذا الكتاب الفكر العربى مركزاً على شخصيتين أساسيتين هما ابن خلدون ومحمد عبده فى إطار النسيج التاريخى العام للفكر العربى. وينتهى من هذا التحليل التفصيلى إلى تأكيد سيادة المرجعية الأصولية والعقل المطلق التجريدى رغم مظاهر الثنائية أو التوفيقية أو العقلانية الوقائعية فى تجليات الفكر العربى. ولعله سبق أن انتهى إلى نتيجة مقاربة فى كتابه القديم

---

(٨) فى مجلة المستقبل العربى [العدد ٢٢١] عرض تفصيلى نقدى لهذا الكتاب.

«العرب والفكر التاريخى»، بدعوته إلى ضرورة «اجتثاث الفكر السلفى»(٩) واشاعة العقلانية كمخرج وحيد من تخلفنا وتبعيتنا، وفى كتابه «مفهوم العقل» يميز بين عقل الاسم وهو العقل المطلق الذى يكاد يجسد الاتجاه الأصولى المتعالى على الواقع، وعقل الفعْل الواقعى الذى يعرقله عقل الاسم، ويرى أنه لاطريق للإصلاح بغير نقض عقل الاسم «كما وقع بالفعل فى جميع الثقافات المعروفة لدينا منذ القرن السادس عشر... أما هذا التردد وعدم الحسم - كما يقول - بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا فى ثقافتنا»(١٠) ولهذا لاسبيل إلى حل مختلف مشكلاتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية - كما يرى العروى - إلا بالحسم. ويتطلب الحسم كما يقول «الاعتياد والتمرّن على منطق الفعل، على حين أننا نطبق على العقل باستمرار منطق الاسم»(١١) ولعلنا نتبين فى فكر العروى سواء فى هذا الكتاب وفى بقية كتبه الأخرى سواء فى «الإيديولوجية العربية المعاصرة» أو فى «العرب والفكر التاريخى» أو فى كتبه المكرسة لمفاهيم الإيديولوجية والدولة والحرية والتاريخ، معالم تقترب من النسق النظرى العلمى المتسق، المرتبط بهمّ الفعل التغييرى المتجاوز للواقع السائد.

ولعلنا نتبيّن عقل الفعل والحسم مُسيْطراً عليه سيطرة مطلقة عقل

---

(٩) عبد الله العروى: العرب والفكر التاريخى: دار الحقيقة. بيروت ١٩٧٣.

(١٠) عبد الله العروى: «مفهوم العقل - مقال فى المفارقات» ص ٣٦٣ المركز الثقافى العربى - الدار البيضاء - ١٩٩٦.

(١١) المرجع السابق ص ٣٦٤.

الاسم – على حد تعبير عبد الله العروى – فى فكر سيد قطب الذى تتبنّاه أكثر الحركات الاسلامية الراديكالية المعاصرة. ويكاد يتركز جوهر فكر سيد قطب – دون إغفال أو تجاهل لاجتهاداته الفكرية الأخرى المختلفة – فى الشعار الحركىّ المعلن «الإسلام هو الحل». فهذا الشعار يتضّمن دلالة إيمانية مطلقة ومهمة عملية: أن تكون الحاكمية لله، أن تقوم السلطة على أساس مبادئ وتعاليم الدين الاسلامى، وأن يتحقق ذلك الفعل الجهادى الذى يزيح السلطة المدنية. وإذا كان العروى يدعو إلى الفعل الحاسم بمشروع عقلانى سياسى واجتماعى واقتصادى من أجل تغيير الواقع وتحريره من التخلف والتبعية، فإن مشروع سيد قطب وإن كان يستند إلى المبادئ والتعاليم والقيم الإسلامية فإنه يكاد يقتصر أولا على الفعل المباشر لإقامة سلطة الدين وحاكمية الله، أما برنامج هذه السلطة فأمر متروك كما يقول سيد قطب فى كتابه «معالم فى الطريق» إلى ما بعد إقامة هذه الحاكمية الإلهية. فهو يرى أن المنهج الدينى «منهج حركى جاد.. جاء ليحكم الناس فى واقعها.. ويواجه هذا الواقع ليقضى فيه بأمره» إنه – كما يقول سيد قطب – «ليس «نظرية» تتعامل مع «الفروض»!.. إنه منهج يتعامل مع الواقع! فلابد أن يقوم المجتمع المسلم الذى يقر عقيدة أن لا إله إلا الله، وأن الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله... وحين يقوم هذا المجتمع فعلا، تكون له حياة واقعية، تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع، وعندئذ فقط يبدأ هذا الدين فى تقرير النظم وفى سنّ الشرائع لقوم مستسلمين أصلا للنظم والشرائع»(١٢) إن هذا المفهوم للفعل الاسلامى مفهوم لايستند كما نرى إلى أى مرجعية للواقع

(١٢) سيد قطب: معالم فى الطريق: ص ٣٣ دار الشروق بلا تاريخ

الموضوعى النسبى بقدر ما هو اختيار ايمانى إرادى بما يمليه وعى يقينى مطلق مستمد من قراءة خاصة للاسلام. ويكاد هذا المفهوم للفعل الإيمانى الإرادى الحاسم أن يكون تفسيراً للأساليب التى تتبناها وتمارسها بعض الحركات الاسلامية السياسية الراديكالية، وصولا إلى إقامة سلطتها الدينية. وهناك بالطبع اجتهادات أخرى فى الفكر الإسلامى يغلب عليها الطابع التوفيقى بين الايمانية والعقلانية بمستويات مختلفة.

وفى مواجهة هذا المنهج العملى، سواء العقلانى الموضوعى عند العروى، أو الإيمانى الدينى عند سيد قطب، نتبيّن منهجا عمليا آخر كذلك للتغيير الراديكالى وإقامة سلطة سياسية وبنية اجتماعية مغايرة وإن كان يستند إلى نظرية عامة محددة جاهزة، هى النظرية الماركسية التى تتبناها الحركات الشيوعية العربية وبعض الحركات القومية. ولعل المفكر اللبنانى مهدى عامل أن يكون من أبرز المعبرين عن هذا المنهج باجتهاده فى صياغة نسق نظرى للثورة العربية مستلهم من النظرية العامة للماركسية وفى مراعاة لخصوصية الواقع العربى واللبنانى بوجه خاص(١٣) على أنه برغم ما يتسم به هذا الاجتهاد من اتساق وعمق إلا أنه يغلب عليه الطابع التجريدى البنيوى المتأثر بفكر التوسير ومدرسة التبعية. فضلا عن أنه أقرب إلى خصوصية التجربة اللبنانية منه إلى التجربة العربية العامة. والواقع أنه برغم ما هو نظرى

---

(١٣) نجد معالم نظريته فى العديد من كتاباته وبخاصة فى:
- فى التناقض ص ١٧ - الفارابى. بيروت ١٩٧٣.
- نمط الانتاج الكولونيالى. ص ٢٠١. الفارابى. بيروت ١٩٧٦.
- النظرية فى الممارسة والسياسة. الفارابى ١٩٧٦.
- فى الدولة الطائفية: الفارابى - ١٩٨٨.

وعملى مشترك بين الحركات الماركسية العربية من حيث المبادئ العامة والموقف من القضايا الوطنية والقومية ومايتحقق بينها من أشكال متنوعة من التنسيق النضالى والفكرى، فلم تنضج بعد نظرية ماركسية ذات خصوصية عربية عامة. بل نتبين فحسب اجتهادات فى كل بلد عربى يغلب عليها الطابع البرنامجى التغييرى العملى وتندر فيها الدراسات العينيّة والنظرية العميقة. ولهذا لايزال الفكر الماركسى فى بلادنا العربية فكرا نخبويا مجرداً محصورا فى أغلبه من الناحية النظرية فى دائرة المثقفين، وخاصة بعد انهيار التجربة التنموية فى الاتحاد السوفيتى وتفككه وتفكك المنظومة الاشتراكية عامة. ولقد كانت التجربة الاشتراكية فى الجنوب اليمنى رمزا مأساويا صارخا على مدى التناقض بين الخطاب الماركسى النظرى النخبوى المجرد والواقع القبَلى المتخلف.

وامتداداً للمواقف الفكرية ذات التوجّه السياسى العملى، هناك الفكر القومى الذى لعله يتمثل فى صورته النظرية الأولى – إلى حد كبير – فى فكر ساطع الحصرى الذى يعدّ بحق مؤسسا للفكر القومى دون إنكار للإرهاصات الفكرية والعملية التى سبقته. كما يتمثل الفكر القومى كذلك فى صورته السياسية العملية إلى جانب أسسه النظرية، فى فكر ميشيل عفلق على ما بينه وبين فكر ساطع الحصرى من اختلاف. ذلك أن ساطع الحصرى يقيم فكره القومى العربى على أساس اللغة والثقافة والتاريخ، على حين أن ميشيل عفلق يكاد يؤسس الفكر القومى تأسيسا مثاليا إيمانيا. على أننا نتبين الفكر القومى متبلوراً على نحو موضوعى فى ميثاق العمل الوطنى المصرى الناصرى، إذ يجمع بين التحديد النظرى الاجتماعى والقومى من

ناحية والتخطيط العملى والإجرائى من ناحية أخرى. على أن الملاحظ فى الفكر القومى عامة هو الثنائية التوفيقية فى بنيته الإيديولوجية بين التراث والمعاصرة، بين الدين والعلم، فضلا عن غلبة الطابع الشعبوى والنخبوى والتجريبى والانتقائى فى بنية ممارساته التطبيقية.

وننتهى من هذا العرض السريع المجتزئ لتجليات الفكر العربى المختلفة بلمحة سريعة كذلك عن الفكر الليبرالى العربى الذى نجد جذوره النظرية الأولى فى فكر لطفى السيد ومحمد حسين هيكل السياسى وفى فكر طلعت حرب الاقتصادى وفى الفلسفة التوفيقية والوضعية والنزعة الفردية عامة. ويغلب على هذا الفكر الطابع العملى لارتباطه المباشر بمفهوم حرية السوق. على أن الليبرالية ليست لها فى تجربتنا العربية عمق ديمقراطى أو اجتماعى أو فلسفى شأن الجذور الفلسفية العميقة للتجربة الليبرالية الأوروبية. ولهذا ليس لها فى فكرنا العربى نسق نظرى إلا فى بعض الكتابات الفردية. على أننا نجد فى إطار التوجهات الانفتاحية الاقتصادية الجديدة فى مصر، محاولات لبلورة نظرية لهذه الاتجاهات لعل من أبرزها «جمعية النداء الجديد» التى تأسست فى السنوات الأخيرة فى مصر ويرأسها الدكتور سعيد النجار(١٤)، والتى تسعى لتأسيس رؤية نظرية ليبرالية تجمع بين الحرية الفردية فى النشاط الاقتصادى والدفاع عن الديمقراطية وكفالة العدالة الاجتماعية. على أنها فى الحقيقة تسعى للتنظير للخصخصة الكاملة والتحرر من القطاع العام الاقتصادى والاندماج الكامل فى السوق

(١٤) يمكن مراجعة الكراسات التى تصدرها الجمعية، وبخاصة كراسة «مصر وتحديات المستقبل» للدكتور سعيد النجار. مكتبة مدبولى – القاهرة.

الاقتصادية العالمية. إنها تكاد تعبر عن الفكر الاقتصادى الرسمى السائد اليوم فى عالمنا العربى.

على أنه إلى جانب هذه النماذج الفردية البارزة لبعض المفكرين العرب الذين يمثلون الاتجاهات الرئيسية فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، هناك مفكرون آخرون لهم قيمتهم الكبيرة وتأثيرهم الفاعل فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، بعضهم امتداد أو تفريع لبعض الاتجاهات الفكرية التى أشرنا إليها، وبعضهم صاحب رؤية ذات خصوصية متميزة فى فكرنا العربى الحديث والمعاصر. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: قسطنطين زريق الذى يمثل الاتجاه العقلانى الحداثى فى الفكر القومى، وطه حسين وهو أبرز معبر عن التنوير العقلانى الليبرالى وخاصة فى المجال الثقافى، ومثل علال الفاسى ممثلا للفلسفة التعادلية العقلانية الاسلامية، وعلى عبد الرازق معبرا عن العقلانية السياسية والامتداد المستنير لفكر محمد عبده فى الفكر الاسلامى، وانطون سعادة معبرا عن الفلسفة المادرحية (المادية الروحية) وعبد الرحمن بدوى معبرا عن الفلسفة الوجودية، وعزيز الحبابى ورينيه حبشى معبّرَيْن عن الفلسفة الشخصانية رغم اختلاف توجههما، ويوسف مراد صاحب المنهج التكاملى وعثمان أمين صاحب الفلسفة الجوانية، ويوسف كرم صاحب الفلسفة التوماوية الجديدة، وحسين مروة وطيب تيزينى وصادق جلال العظم معبّرين عن العقلانية المادية الجدلية وفؤاد زكريا معبرا عن الفكر العقلانى الموضوعى، وحسن حنفى معبرا عما يسميه باليسار الإسلامى، وأخيرا حسن البنا الامتداد الفكرى السلفى لرشيد رضا والداعية للفكر الاسلامى السياسى الحركى والمؤسّس لحركة الاخوان المسلمين.

بعد هذا العرض السريع للفكر العربى فى تجلياته المختلفة عند أبرز المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، ننتقل إلى محاولة قراءة فكر الأنظمة العربية.

٢- المنظومة الفكرية للأنظمة العربية:

قد يكون من الصعب - لأسباب عديدة بعضها يتعلق بالإشكالية نفسها التى تناقشها هذه الورقة - أن نتناول بالتخصيص كل نظام عربى على حدة، لتحديد ملامحه الفكرية العامة وتجليها التطبيقى العملى. على أنه برغم تنوع الأنظمة العربية وما بينها من اختلافات موضوعية وسياسية واقتصادية واجتماعية، فإنها تكاد جميعا أن تتسم بمشترك فكرى واحد، أو بمنظومة فكرية واحدة وإن اختلفت نسب عناصرها الداخلية. وتكاد هذه المنظومة الفكرية المشتركة، تتألف من الفكر الدينى المظهرى الطقوسى، والفكر القومى الدعائى، والفكر الوضعى البرجماتى التجزيئى من حيث الرؤية المعرفية، والفكر الليبرالى التابع من حيث البنية الاقتصادية، والفكر القبلى والطائفى من حيث البنية الاجتماعية، إلى جانب سيادة الفكر التسلطى المركزى. ونكاد نتبين هذا المركب الفكرى سائدا مشتركا بين جميع الأنظمة العربية وإن اختلفت عناصر المركّب بين بلد وآخر باختلاف شكل السلطة ونمط الانتاج السائد، ومدى التخلف أو التطور البيئوى والاجتماعى، وطبيعة الأوضاع الجغرافية، ومستوى التنمية الاقتصادية والبشرية والتعليمية والثقافية إلى غير ذلك.

هذه - فى تقديرى - هى المنظومة الفكرية العربية السائدة فى مختلف الأنظمة العربية وخاصة بعد تفكك النموذج الناصرى وإن ظلت

بعض مظاهره فى بعض الأنظمة والتنظيمات والهيئات المختلفة والمستقلة بعضها عن بعض، وبعد انهيار النموذج الماركسى الهش فى الجنوب اليمنى وإن بقى الفكر الماركسى تحمله الأحزاب الشيوعية العربية العلنية منها والسرية على اختلاف رؤاها الفكرية وبرامجها العملية.

وتسود هذه المنظومة الفكرية الرسمية المجتمعات العربية نفسها بمستويات مختلفة نتيجة سيطرة الأنظمة الحاكمة على الأجهزة الايديولوجية الإعلامية والتعليمية والثقافية التى توظّفها لإعادة انتاج هذه المنظومة الفكرية باستمرار، دعما لمشروعيتها السلطوية، إلى جانب أجهزة الرقابة والقمع والتشريعات القانونية. وفضلا عن هذا فإن بعض المفكرين الذين يمثلون بعض الاتجاهات الفكرية التى عرضنا لها من قبل، يلتقون إيديولوجيّاً بهذا المركب الفكرى الإيديولوجى للأنظمة العربية، ويسهمون فى تبريرها وتكريسها ودعم مشروعيتها مثل الاتجاهات التوفيقية والوضعية والليبرالية وبعض الاتجاهات الاسلامية غير الراديكالية. بل لعل بعض الكتابات الفكرية المعبرة عن هذه الاتجاهات تدعو إلى ما يسمونه «تجسير العلاقة بين المثقف والأمير»(١٥) لتجسيد هذا الالتقاء الإيديولوجى تجسيدا عمليا منظّما.

على أنه مما يدعم هذه الإيديولوجية الرسمية، تخلّف البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية نفسها، وهشاشة مستوى الديمقراطية وحرية الرأى والتعبير والاعتقاد والنقد والإبداع فيها.

---

(١٥) ينسب هذا التعبير إلى د.سعد الدين ابراهيم وله دراسة حول هذه الدعوة.

وهكذا نتبين أنه إذا كانت المنظومة الفكرية للأنظمة الحاكمة تكرس الواقع العربى المتخلف والتابع القائم، فإن هذا الواقع نفسه هو الذى تستمد منه هذه الأنظمة مشروعيتها وبالتالى يسهم هو نفسه فى تكريسها. ولهذا تبرز ظاهرة ملتبسة فى أغلب البلاد العربية إن لم تكن فيها جميعا، هى أن الإيديولوجية الرسمية السائدة للأنظمة الحاكمة فى هذه البلاد تكاد أن تكون تعبيرا – بمستوى أو بآخر – عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية المتخلفة السائدة فيها! ولعل هذا ما يفسّر حالة الوفاق والاتفاق العام والاستقرار النسبى للأنظمة العربية القائمة، التى تخفى التناقض الفعلى بين المصالح الخاصة للفئات الحاكمة فى هذه الأنظمة، والمصالح المهدرة لمجتمعاتها المتخلفة. إنه الوفاق والتوافق الإيديولوجى والتناقض الموضوعى المصلحى، أو بتعبير آخر يتعلق بموضوعنا إنه التناقض المتوافق بين الإيديولوجية والواقع، بين النظرية والتطبيق إن صح لنا أن نطلق على المنظومة الفكرية لأنظمة الحكم العربية صفة «النظرية». ولعل هذا مايفسّر عجز الأفكار والإيديولوجيات المعارضة للمنظومة الفكرية الرسمية السائدة عن أن تنجح فى تحقيق أهدافها، أو أن تحقق استقراراً فى حالة نجاحها. ولهذا تظل الأفكار التنويرية التقدمية المعارضة للأفكار السائدة معلقة فى سماوات المجتمعات العربية مقصورة على النخب المثقفة من أبناء هذه المجتمعات، منفصلة – إلى حد كبير – عن الأبنية الاجتماعية القاعدية. ولعل هذا مايجعل الصراع الفكرى النخبوى المجرد مظهرا أساسيا – نسبيا – للصراع الاجتماعى المحاصر والمقموع والمغيّب عمليا وإيديولوجيا.

وفضلا عن هذا، فإنه برغم ما تبذله النخب العربية المثقفة من

جهود فكرية وتضحيات ذاتية من أجل إشاعة وتعميق المفاهيم التنويرية والعقلانية والعلمية والتقدمية الجديدة، فإن أغلب هذه المفاهيم هى مفاهيم مستلهمة من الثقافة الغربية، نابعة من خبرات فكرية ونضالية وتاريخية وذات جذور اجتماعية عميقة فى الثقافة الغربية. وما أكثر ما تستلهم هذه المفاهيم استلهاماً يقتلعها من جذورها ويحولها إلى قيمة استعمالية خالصة دون استنباتها وتبيئتها فى تراثنا وثقافتنا وتجاربنا الاجتماعية بشكل عضوى حميم حىّ. ولعلّنا نذكر كمثال ساذج القصة القديمة لهزيمة لطفى السيد فى الانتخابات بسبب استخدامه المبكّر لكلمة الديمقراطية فى حديثه مع الفلاحين!

ولاشك أن كثيرا من المفاهيم الجديدة كالديمقراطية والحرية والاشتراكية والحداثة والتاريخية والتطور والتغيير الجذرى والثورة والموضوعية والتنمية والسيبرنيطقيا ومابعد الحداثة والاتصالية والمعلوماتية والحاسوب وغيرها قد أصبح لها حق المواطنة فى فكرنا وثقافتنا العربية. على أن التشدق اللفظى بها والاستعمال العملى لها لايزال خاليا من دلالتها العميقة فى وجداننا المعرفى والثقافى حتى بين بعض المثقفين ولا أقول جماهير الشعوب العربية، لايزال بعضها مفاهيم متناثرة لاترتبط بتأسيس نظرى متسق فى فكرنا العربى المعاصر، ولعل هذا يعود بنا إلى قلب إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع.

٣- الفكر العربى بين النظرية والتطبيق:

لو تأملنا المنظومة الفكرية للأنظمة السياسية العربية، بل أغلب الاتجاهات الفكرية المتوافقة أو المتخالفة معها، لوجدناها أقرب - بنسب

مختلفة - إلى الخطاب الإيديولوجى منها إلى المنظومة الفكرية التى يمكن أن نطلق عليها صفة «النظرية» فهناك فارق بين الخطاب الإيديولوجى، والنظرية. فالخطاب الإيديولوجى رؤية تفسيرية للواقع الموضوعى يغلب عليها الجانب المثالى أو الذاتى أو العملى البرجماتى أو المصلحى. على أن هذا لايعنى أنه يفتقد أى معرفة موضوعية بالواقع، وإنما يعنى أنه يغلّب ويضخّم جانبا من هذه المعرفة على بقية جوانبها، أو يسبغ على هذه المعرفة دلالة نابعة من رؤيته الذاتية أو موقفه الاجتماعى أو القومى ولهذا يغْلب على الخطاب الإيديولوجى طابع الثبات والشمول والانغلاق اليقينى والجمود الإطلاقى العقائدى الذى يتعالى على التساؤل النقدى والأحكام النسبية. أما **«النظرية»** فإنها تعنى نسقا متسقا من المفاهيم المستمدة من الدراسة الموضوعية لمعطيات الواقع الطبيعى أو المجتمعى أو الإنسانى عامة، بما يكشف عن علاقاته السببيّة، الضرورة وتفاعلها وحركتها وتاريخيتها، وبما يتيح امتلاك هذا الواقع معرفيا والسيطرة على قوانين حركته وبالتالى القدرة على تغييره. و«النظرية» بطابعها العملى هذا، ليست نسقا معلقا بل هى عملية معرفية تتجدد بالممارسة والاختبار الفكرى والعملى. وهى تختلف وتتنوع فى التطبيق باختلاف الخصوصيات الموضوعية، العملية والمجتمعية والإنسانية عامة، وهذا ما يضيف إلى النظرية بعداً إيديولوجيا خاصا فى حالة تطبيقها - بوجه خاص - على الخصوصيات المجتمعية والانسانية دون أن يلغى علميتها وموضوعيتها. ولهذا فالنظرية العلمية الصحيحة تتضمن بالضرورة تطبيقا صحيحا ناجعا متلائما مع واقعها، كما أن التطبيق الصحيح الناجع يؤكد صحة النظرية ويتضمّنها عمليا. ولهذا لعل ما يوجّهه اليوم فكر ما بعد الحداثة من نقد بل دحض

لمفهوم «النظرية»، إنما هو نتيجة لما تتسم به النظرية أحيانا فى بنيتها المنطقية أو فى تطبيقها من تعميم إطلاقى وجمود عن ملاحظة وملاحقة مستجدات الواقع ومتغيراته وخصوصياته، أى تتحول إلى مركزية معرفية قمعية ثابتة جامدة سواء كانت نظرية علمية أو سياسية أو قومية أو اجتماعية أو ثقافية، أو بتعبير آخر تتحول إلى ايديولوجيا خالصة مفروضة على رؤية الواقع فى تجلياته المختلفة.

خلاصة الأمر، أنه برغم ما يبذله بعض المفكرين العرب من اجتهادات تجديدية جادة، سواء فى مجال الفكر الفلسفى أو الدينى أو السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى أو الأدبى أو الفنى أو العلمى، فإن الفكر العربى السائد بشكل عام سواء فى منظومته الفكرية السلطوية أو فى الاجتهادات الفكرية المعارضة لها، أو فى الفكر السائد فى المجتمعات العربية عامة، يكاد يغلب عليه الطابع الإيديولوجى الخالص. إنه يتسم - كما أشرت فى دراسة(١٦) قديمة - بالهشاشة النظرية التى لاتتيح الامتلاك المعرفى لحقائق الواقع وضروراته ومستجداته واحتياجاته وحركته المستقبلية. ولهذا فهو أقرب إلى تكريس الواقع القائم وإعادة انتاجه، إن لم يفاقم من تخلفه وتبعيته وتمزقه القومى. إن علاقة الفكر العربى عامة بواقعه علاقة تجزيئية، آنيّة، سطحية، نفعية، مصلحية، برجماتية، انفعالية، مثالية، ذاتية، تفتقد الرؤية الكلية، والتاريخية والموضوعية والعلمية والفاعلية المستقبلية. فالهشاشة النظرية تؤدى بالضرورة إلى هشاشة مسلكية وموقفية

---

(١٦) الفكر العربى بين الخصوصية والكونية. دار المستقبل العربى. القاهرة ١٩٩٦.

وعملية، وتعمّق هذا التناقض بين إيديولوجية الخطاب الفكرى وواقعه الموضوعى. ولعل الرمز الصارخ المأساوى على هذا التناقض بين الإيديولوجى والواقعى يتمثل فى هذا التساؤل الشامت المتفاخر المزهوّ بانتصاره الموهوم للمذيع المصرى أحمد سعيد فى إذاعة صوت العرب عام ١٩٦٧ : «أين أنت ياديّان» فى الوقت الذى كان فيه ديان يغمد خنجره العسكرى الغادر فى قلب الجيش المصرى وفى كرامة التاريخ القومى العربى! وأقول فى غيرْ مغالاة إن مثل هذا التناقض المأساوى الصارخ لايزال يتمثل فى العديد من مظاهر العلاقة بين الخطابات الإيديولوجية السلطوية وغيرْ السلطوية السائدة وواقع سلوكها وممارساتها فى معالجة جراح الواقع العربى:

– نتحدث عن إصلاح اقتصادى وهو فى الممارسة إجْهاز على التنمية الشاملة وتسليم للاقتصاد الوطنى للرأسمالية الطفيلية الريعية واندماج تابع فى السوق العالمية للنظام الرأسمالى.

– نتحدث عن حداثة وتنوير، ونمارسهما فى مظاهر عُلوية برّانية فوق سطوح واقع مجتمعى متخلف خالٍ من أى مظاهر التحديث فى بنيته التحتية، ولايزال يعشش فيه فكر الخرافة والتواكلية واللامبالاة الفردية.

– نتحدث عن المشروعات الانتاجية ونعيش فى أغلب ما نستهلكه على ما ينتجه الآخرون.

– نكثر من ممارسة الطقوس الدينية والتسبيح بالأسماء الحسنى للقيم الرفيعة للدين الاسلامى، ونمارس الدين جموداً وتسطّحا وغيبوبة

وتخلفا عقليا وتعصبا واستبعادا وقمعا وإبادة لكل مخالف أو مجتهد أو مجدّد أو مبدع.

– نتحدث عن التوحيد القومى ونمارس التشظّى والتمزق والروح القطرية بل العدوانية بين الأقطار العربية بل داخل القطر الواحد، ولاتكاد تزيد العلاقات الاقتصادية البينية العربية على ٦٪ أو ٩٪، التى لاتخرج عن بعض السلع الاستهلاكية فى معظمها.

– نتحدث عن تحرير فلسطين من الاحتلال والتوسع والعدوان المتصل لاسرائيل والتواطؤ الأمريكى المتصل معها، ولاتكون مساندتنا إلا شعارات فارغة، ولايكون سلوكنا القومى إلا سلوكا معكوساً تتسارع به خطواتنا المهرولة طلباً لرضى العدو الاسرائيلى ومصالحته والاعتماد الكلى على الدولة الأمريكية المتواطئة معه على قهرنا واستغلالنا واستنزافنا ووقف تقدمنا وعرقلة وحدتنا.

– نقيم جامعة عربية هى جامعة بالاسم لأقطار عربية متخالفة بالفعل، وليس فيها من جامعيّتها العربية إلا تصريحات إيديولوجية لتغطية التناقض بين الاسم والفعل! والتوفيق الكلى بينهما.

– نتحدث عن الليبرالية التى وقّعنا على وثائقها فى هيئة الأمم المتحدة ولكننا نكتفى بأن نطلقها فى حرية السوق التابعة، ونصادرها باحتكار وسائل الإعلام الأساسية، ونخنقها فى حرية العمل السياسى والممارسة الديمقراطية الاجتماعية وفى حرية المرأة وحقوقها، وفى حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والحوار المجتمعى والحقوق الأولية للانسان.

- نتحدث عن العلم ولكننا لانمتلك معارفه ونظرياته وتجاربه ولانشارك فى الإضافة الإبداعية إليه، مكتفين بامتلاكنا بعض وسائله وأدواته التكنولوجية التى نستخدم آخر منجزاتها فى الاستهلاك والاستمتاع أكثر ممّا نستخدمها فى الانتاج.

- كنوزُ أرضنا النفطية وغيرها تتحول إلى ريع مالى نستخدمه للبذخ الاستهلاكى وتكريس الفروق الطبقية بين الحكام والمحكومين وبين البلاد العربية بعضها ببعض، كما يستخدمها خصوم قوميتنا لخدمة مصالحهم، بدلا من أن تصبح قوة انتاجية لدعم وحدتنا القومية وتحقيق تنمية شاملة والارتفاع بمستوى الشعوب العربية وتحقيق العدل الاجتماعى.

- خبراتنا الثقافية التراثية وكفاءاتنا الحديثة تكاد تهدر بين الهجرة إلى الخارج والإهمال والتبديد فى الداخل.

هذه بعض صور التناقض بين الفكر العربى السائد المعبر عن الأنظمة العربية وعن بعض المفكرين الفرادى وبين واقع التخلف والتبعية والتمزق القومى السائد فى البلاد العربية بنسب مختلفة.

٤- كلمة أخيرة:

فى تقديرى أن الفكر العربى عامة سواء فى منظومته السلطوية الرسمية أو اجتهاداته الفردية وفى تجلياته فى برامج ومواقف الأحزاب والهيئات السياسية، وفى واقعه المجتمعى السائد، هو خطاب إيديولوجى - كما سبق أن ذكرت - يفتقد الإحاطة والعمق والاتساق المعرفى النظرى العلمى بالواقع العربى فى معطياته المختلفة، كما يفتقد الفاعلية الناجعة المؤسَّسة على هذه المعرفة. وهذا ليس بالحكم المطلق، فهناك بغير شك

اجتهادات فكرية وبحثية فردية ومؤسساتية، ترتفع إلى مستوى رفيع من المعرفة النظرية العلمية بمعطيات مختلفة لهذا الواقع. وإنما أتحدث عن مستوى الفكر السائد. على أن الإشكالية فى الحقيقة لاتكمن فى الهشاشة النظرية للفكر العربى فحسب وإنّما فى عوامل أخرى. لعلنا أشرنا إليها بشكل متناثر فى الصفحات السابقة – تتشابك وتتداخل وتتفاعل فيما بينها بما يضاعف من إشكالية العلاقة بين الفكر العربى وواقعه.

العامل الأول: يتمثل فى جبهة الأنظمة العربية – على اختلافها – التى من مصلحتها الطبقية والسلطوية فضلا عن التزاماتها الدولية، التى يغلب عليها التبعية مقاومة أى تغيير أو تجديد جذْريّين للأوضاع القائمة، سواء فى بنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصاديَة أو فى مركّب منظومتها الفكرية اللهم إلا فى حدود بعض التلوينات السطحية والإصلاحات الهامشية.

العامل الثانى: يتمثل فى واقع الاختلاف البنيوى الجغرافى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى بين البلاد العربية الذى يعُد من الأسس الموضوعية التى تستند إليه الاتجاهات والسياسات الانعزالية والقطرية فى عرقلة مسيرة التوحيد القومى.

العامل الثالث: يتمثل فى أن بلادنا العربية وإن حققت استقلالها السياسى بمستوى أو بآخر، فإنها قد ازدادت تبعيّتها الاقتصادية للرأسمالية العالمية وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبحت العديد من مشروعاتها مشروطة بأوامر البنك الدولى وصندوق البنك الدولى وغيرهما من المؤسسات التى تعمل لخدمة مصالح الدول الرأسمالية الكبرى.

العامل الرابع: يتمثل فى أن الاتجاهات الفكرية خارج الالتزام الرسمى المباشر، يغلب على تجلياتها الفكرية إمّا الطابع التوفيقى الذهنى الذى يفتقد الحسم، أو الطابع السلفى المتعصب الذى يفتقد الرؤية الموضوعية للواقع، أو الطابع البيروقراطى التقنى المتعالى الانعزالى عن المشاركة فى القضايا الأساسية للجماهير، هذا فضلا عن الاتجاهات الفكرية الدينية المستنيرة، والاتجاهات القومية ذات الرؤى الموضوعية، والاتجاهات اليسارية والاشتراكية، وهى اتجاهات تعبر عنها تيارات أو هيئات أو تنظيمات مختلفة، على أنها برغم إيجابيتها الفكرية التنويرية والنقدية وتقديمها لبدائل فكرية مختلفة أو متناقضة جذريا مع الفكر السائد، إلا أنها يغلب عليها الطابع النخبوى، فضلا عن أنها محاصرة وغير موحّدة ومحدودة القدرة على الفعل التغييرى الشامل، بل إن بعض عناصرها أخذت تحتويه المخططات السلطوية والمشاريع الرأسمالية الأجنبية.

العامل الخامس: ويتمثل فى جماهير الأمة العربية بفئاتها المنتجة والمبدعة المختلفة التى تحمل على كتفيْها أعباء العمل والإنتاج جنبا إلى جنب أعباء البطالة والفقر والقمع المعنوى والمادى وتدنّى الأوضاع المعيشية والثقافية والتعليمية، والتى تحولت بسبب هذه المعاناة وتأثير الأجهزة الاعلامية والايديولوجية المختلفة للأنظمة، إلى كتلة صامتة مغيبة أو محاصرة فى حركتها الاحتجاجية، محرومة من المشاركة السياسية والاجتماعية والديمقراطية دفاعا عن مصالحها الحيوية.

هذه العوامل الخمسة هى – فى تقديرى – التى تصوغ وتُفاقم إشكالية العلاقة بين الفكر العربى وواقعه والتباسها وليس مجرد تناقضها.

ولهذا يثار السؤال: هل من سبيل إلى حسم هذه الإشكالية وتجاوزها، فى الفكر العربى والواقع العربى على السواء؟!

قد تكون الإجابة المنطقية المباشرة المتوقعة تأسيسا على كل ما سبق قوله، أى حلقة الحسم والخلاص من إشكالية الفكر العربى بين النظرية والتطبيق هى تنمية الفكر النظرى العقلانى النقدى العلمى وإشاعته وتعميقه بمختلف الوسائل الاعلامية والتعليمية والثقافية. على أننى رغم اقتناعى الكامل بالأهمية الجوهرية لنقد الفكر العربى السائد نقدا مفهوميا داخليا، والارتفاع به من فكر إيديولوجى مثالى جامد يفتقد الرؤية الموضوعية والتاريخية، إلى فكر نظرى علمى نقدى متجدّد، إلا أننى أرى أن إشكالية الفكر العربى لن تحل ولاتحل فى ملكوت الذهن وحده، كما ذكرت فى أكثر من دراسة، لأنها ليست كامنة فى الفكر وحده، وإنما هى كامنة كذلك فى الواقع الموضوعى نفسه. لأن الفكر كما سبق أن ذكرنا مشروط بخبرة الواقع وحدوده. إن الواقع يؤثر فى الفكر كما يؤثر الفكر فى الواقع.

ولهذا أرى أن حلقة الحسم والخلاص بالإضافة إلى إشاعة الفكر النظرى العقلانى اجتماعيا، تتمثل فى أمرين أساسيين آخرين: **أولهما** هو ضرورة تغيير الواقع نفسه. فعملية تغيير الواقع يتحقق بها تغيير الفكر نفسه. والتغيير المقصود والمنشود هو التغيير التنموى الشامل المتناسق المتكامل فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على مستوى كل قطر وعلى المستوى القومى العام، مع مراعاة خصوصيات كل قطر، وذلك بهدف الانتقال بالبلاد العربية من حالة التخلف والتبعية والتمزق القومى إلى

حالة الاستقلال القومى الذاتى الذى لايعنى عزلة أو قطيعة عن حقائق العصر، بقدر ما يعنى ارتفاع القدرة على المشاركة المتكافئة الديمقراطية فى تنمية الحضارة الإنسانية.

أما **الأمر الثانى الأساسىّ** فهو العامل الإنسانى الذى بدونه لاسبيل إلى تحقيق هذا التغيير. وأقصد بالعامل الإنسانى، الكتلة الصامتة، كتلة الجماهير العربية المنتجة والمبدعة، الحاملة لتراث الأمة، والمشكّلة للنسيج الموضوعى الحىّ لحاضر الأمة والصانعة الحقيقية لهويتها التاريخية وخصوصيتها القومية، برغم أنها محاصرة، مبْعدة، معزولة معنويا وعمليا عن أن يكون لها الرأى والمشاركة فى تغيير الواقع الراهن لهذه الأمة وفى صناعة مستقبل أفضل لها. وفى تقديرى، أنه لاسبيل لتغيير الواقع بل إلى تجديد الفكر تغييراً وتجديداً لهما خصوصيتهما وهويّتهما الإبداعية المتميزة، بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة لهذه الكتلة الجماهيرية الشعبية فى مختلف جوانب الشأن القومى العام.

وهكذا، بإشاعة الفكر العقلانى النظرى العلمى، والسعى إلى تحقيق تنمية مستقلة **قومية** شاملة، والعمل على مشاركة الجماهير العربية الواعية والفاعلة، ومختلف القوى المنتجة والمبدعة مشاركة جماعية، تلوح – فى تقديرى – إمكانية الخروج من إشكالية الفكر العربى بين النظرية والتطبيق وينفتح الأفق العربى للتغيير والتجدّد الحضارى.

على أن الأمر ليس بهذه السهولة والبساطة التى توحى بها هذه الكلمات. بل قد لاتخرج بنا هذه الكلمات عن إطار أىّ خطاب إيديدولوجى طوبوىّ معلق! على أن المحكّ والمعيار للانتقال من عقل

الاسم إلى عقل الفعل على حد تعبير عبد الله العروي، أو من الخطاب الإيديولوجى إلى الخطاب النظرى العلمى الفاعل. رهن بوعى المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين بقضايا أمتهم، رهن بمدى شعورهم بفداحة الواقع العربى الراهن، رهن بتوحيد مبادراتهم وفاعلية جهودهم، وبقدرتهم على التحرر من النخبوية المتعالية، والتخلى عن وهم التوجه إلى مراكز السلطة كوسيلة وحيدة للتغيير والتجديد، رهن بإدراكهم لضرورة الالتحام العلمى بحقائق الواقع الموضوعى وما فيه من قوى شعبية منتجة مبدعة، والعمل على تنمية وتعميق المجتمع المدنى الديمقراطى، والارتفاع بثقافة العقل والإنتاج والحرية والإبداع والتجدد كسلطة جماعية عليا مسئولة عن الانتقال بأمتنا العربية إلى مستوى التزامات ومتطلبات ومستجدات عصرنا الراهن.

إنها فى النهاية قضية اختيار ووعى علمى وقومى وإنسانى، وإرادة فعل. وهذا هو المعنى الحقيقى للفكر والثقافة فى عصرنا.

قراءة لمشروع عابد الجابرى
النهضوى العربى [مراجعة نقدية]

أكاد أرى فى هذا الكتاب للدكتور الجابرى امتداداً مركزاً للعديد من كتاباته السابقة حول الواقع العربى عامة، سواء فى ماضيه التراثى أو حاضره الراهن أو مشروعه النهضوى المستقبلى. ولهذا نستطيع أن نتبين بعض الثوابت فى هذا الامتداد رغم اختلاف الأوضاع الداخلية والخارجية وتنوعها عبر المراحل المختلفة للتاريخ قديما وحديثا. ولعل أبرز هذه الثوابت هى المنهجية العقلانية النقدية والتحليل المعرفى (الإبستمولوجى) خاصة، فى تناول الجابرى وتحليله للظواهر الثقافية. وتكاد هذه المنهجية أن تكون جوهر مشروعه الفكرى عامة، وجوهر إضافته الرصينة العميقة إلى فكرنا العربى المعاصر. كما نتبين بعض هذه الثوابت كذلك فى اختياره هذا الموضوع المطروح فى هذا الكتاب، «المشروع النهضوى العربى»، الذى كرس الجابرى جهده الفكرى لمعالجته فى أنحائه المختلفة، سواء كانت عقلانية أو عرفانية أو بيانية أو سياسية أو ثقافية أو تعليمية أو تنموية أو اجتماعية. ولهذا أكاد أجد فى هذا الكتاب تركيبا موحدا مكثفا متسقا لموضوعات وتحليلات وأحكام حول المشروع النهضوى العربى سبق أن

تناثرت معالجتها فى كتاباته السابقة، وإن وجدنا فى هذا الكتاب ما قد يشكل إغناءً أو تطويرا أو اختلافا أو تعديلا أو تساؤلا لبعض ما جاء فى تلك المعالجات السابقة. كما نتبين بعض هذه الثوابت كذلك فى أنه لايقف فى جميع كتاباته عند حدود التحليل النقدى والابستمولوجى، مهما كانت الطبيعة الأكاديمية لهذه الكتابات وعلميتها الخالصة، ومهما تغوّرت فى جذور بعيدة تاريخية أو موضوعية، وإنما يتوّجها دائما بتساؤلات عن المستقبل وباجتهادات فى تقديم بعض الإجابات. إن الدكتور الجابرى مفكر مهموم بحق وصدق وعمق بقضايا أمته العربية فى إطار عصرنا الراهن، سواء اختلفنا أو اتفقنا معه فى اجتهاداته المنهجية والفكرية.

وفى هذا الكتاب، يقوم الجابرى بمراجعة نقدية لمشروع النهضة العربية من حيث اكتملت الرؤية الأولى لهذا المشروع فى أواخر القرن التاسع عشر، سعياً وراء تقديم كشف حساب نقدى لما تحقق منها طوال المائة سنة الماضية، أى طوال القرن العشرين وحتى اليوم ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين. ولهذا يعيد الجابرى الحياة إلى مفكر متخيل من روّاد النهضة الأوائل، كأنما هو صورة أخرى لعيسى بن هشام، ليصدر حكمه على ما كان منشوداً فى نهاية القرن الماضى وما أصبح موجوداً فى نهاية القرن الراهن. على أن هذا الرائد النهضوى لايلبث «أن يهوله الأمر» «فجميع القضايا الأساسية التى شكلت قوام فكر النهضة العربية فى القرن الماضى، مازالت حيّة قائمة كمطالب وطموحات» مثل الوحدة العربية والجامعة الإسلامية والتصدّى للتدخل الاستعمارى وتحرير المرأة ونشر التعليم والأخذ بنصيب أكبر من الصناعة والتكنولوجيا ومحاربة التخلف والوقوف ضد الظلم والاستبداد والمطالبة بالشورى والديمقراطية

إلى غير ذلك. هذا على مستوى الواقع العربى، أما على مستوى الواقع الأوروبى، فإن أوروبا «الأنوار» التى نشرت مفاهيم الحرية والتقدم والرخاء تحت شعار الحداثة، قد تحولت إلى أوروبا «الاستعمار»، ممّا أفضى إلى حرب عالمية أولى وثانية، وحرب ثالثة باردة ثم أخيرا بحرب حضارية بين الشمال والجنوب، بل حرب باردة يشنها الغرب ضد الإسلام. ثم كان هناك مشروع للاشتراكية العالمية ثم فشل، بل تحول - كما يقول الجابرى على لسان رائده النهضوى - إلى طموح قومى روسى وانتهى الأمر «إلى استمرار روسيا القيصرية بشكل جديد»! كما قامت حركة صهيونية بدأت بالمطالبة بوطن قومى لليهود فى فلسطين، ولكنها استطاعت بعد مائة سنة «رغم تغلغلها فى جسم الدول الكبرى والصغرى أن تكون لها دولة فى جزء من فلسطين بحدود أبعد بكثير عن حدود المشروع الصهيونى من النيل إلى الفرات» ولهذا يقول الجابرى على لسان الرائد النهضوى «من هذه الزاوية يمكن القول أن العرب انتصروا تاريخيا وان انهزموا عسكريا»!! ولهذا ينتهى هذا الرائد النهضوى إلى القول بأن «المشروعات الأربعة المتداخلة المتنافسة قد انتهت فى نهاية هذا القرن العشرين إلى نتائج متشابهة أو على الأقل متقاربة، بل انتهت إلى ما يشبه النقيض لما كانت تراه مستقبلا لها» و«مافيش حد أحسن من حد» كما نقول فى تعبيرنا المصرى. وقد يصدمنا هذا الحكم الشكلى الذى يفتقد الدلالة الموضوعية للاختلاف بين نتائج ما وصلت إليه هذه المشروعات الأربعة. ولكن لعل الجابرى أراد أن يعرض لنا صورة لواقع هذه المشروعات من زاوية منطقها الخاص، لا من زاوية حقيقة الواقع الموضوعى نفسه. ولهذا نراه يعود بعد هذه المشابهة السلبية بين هذه المشروعات فيقدم مشابهة أخرى بينها تتسم بالايجابية.

فالحداثة – كما يقول – حققت نجاحات لاتنكر فى مجالات الديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية والتقدم العمرانى والاقتصادى والتكنولوجى وحقوق الانسان. والفكر الاشتراكى تم تطبيق أهدافه فى البلاد الرأسمالية نفسها خلال الضمان الاجتماعى والتعويض عن التقاعد إلى غير ذلك (والملاحظ أن الجابرى لايشير إلى الدور الذى قام به الاتحاد السوفيتى السابق فى مساندة حركات التحرر الوطنى سياسيا واقتصاديا وعسكريا، ولايشير إلى استمرار الحركات الفكرية والنضالية الاشتراكية فى أجزاء من العالم رغم تفكك المنظومة الاشتراكية). أما الصهيونية فقد حققت – كما يقول الجابرى – جزءا من مشروعها وهو انشاء دولة فى جزء من فلسطين (لعل ما حققته الصهيونية – على خلاف مايقوله الجابرى – أكبر من مجرد دولة بتوسعها المتصل وعدوانيتها ونفوذها السياسى والعسكرى والنووى والاقتصادى فى الشرق الأوسط بل فى العالم فضلا عن المساندة الأمريكية الاستراتيجية لها) أما بالنسبة للمشروع العربى فيشير الجابرى إلى استمرار الانتماء إلى الأمة العربية واستمرار الثقافة العربية والاسلام الذى يقوم بدور موجّه للعرب، إلى جانب التقارب بين اللهجات وتحقق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنمية!!

هذا هو المعنى الايجابى للمشابهة الذى تتسم به المشروعات الأربعة طوال القرن كما يقول الجابرى.

واذا كانت المشابهة السلبية بين المشروعات الأربعة كانت صورة للواقع العربى من زاوية المشروعات نفسها لا من حقيقة الواقع نفسه كما سبق أن ذكرنا، فإن هذه المشابهة الإيجابية هى نظرة صادرة من معايشة

الواقع الحى نفسه. على أن المشابهة بين هذه المشروعات سواء فى جانبها السلبى أو الإيجابى، تكاد تكون مشابهة جزئية انتقائية يغلب عليها الطابع البنيوى الشكلى ولاتعبّر عن النسيج التاريخى الموضوعى الحى لمدى تخلف وتفكك وتبعية الواقع العربى وعمق السيطرة الرأسمالية الاستعمارية والصهيونية فى المنطقة العربية والعالم أجمع وحقيقة الصراعات المحتدمة فى المرحلة الراهنة. حقا، إن الجابرى يقول بأنه لايعرض للتاريخ وانما للأفكار والقضايا أساسا. ولكن لاسبيل لإدراك دلالات هذه الأفكار والقضايا بغير نسيجها الموضوعى التاريخى.

على أن الجابرى عندما ينتقل فى كتابه إلى التركيز أساسا على المشروع النهضوى العربى، فإنه يقدم صورة أكثر تحديدا وحيوية. فالمشروع العربى نشأ - كما يقول - مشروطا بالاحتكاك بالحداثة الأوروبية، وأصبح جزءا لايتجزأ من تاريخ العالم خلال القرن العشرين، فى تشابك بين الإيجابى والسلبى مع المشاريع الثلاثة: مع الحداثة الأوروبية فى تحولها من عصر الأنوار إلى الاستعمار، والصهيونية التى يعدها الجابرى وثيقة الارتباط بالحداثة الأوروبية بوجهيها الأنوارىّ والاستعمارى، ومشروع الاشتراكية العالمية الذى تجاهل المشروع النهضوى العربى - كما يقول الجابرى - وضايقه إلى منتصف الخمسينيات! ولهذا تحددت دلالة المشروع النهضوى - عند الجابرى - فى ثلاث قضايا هى: مقاومة الهيمنة الغربية، وتحقيق الوحدة وتحرير فلسطين. ولقد فشل العرب فى تحقيق أىٍّ من هذه الأهداف. ولهذا، فليس هناك - كما يقول الجابرى - أمل فى التحرر من الهيمنة الغربية. أمّا اسرائيل فقد توطد وجودها،

واستشرت الدولة القطرية بديلا عن الوحدة القومية، ومن هنا كان من الطبيعى أن تبدأ مراجعة الجابرى النقدية لمشروع النهضة لتتكشف أسباب فشله.

لقد اقتبس المشروع النهضوى أحد شعارات الحداثة الأوروبية وهو «الاتحاد والترقى» أو «النهضة والتقدم». وأصبح هذا الشعار هو قضيته الأساسية إن لم تكن الوحيدة. ويرى الجابرى أن فى هذه النقطة تكمن البداية فى فشل المشروع النهضوى. لماذا؟ ذلك أن هناك اختلافا بين معنى النهضة فى الفكر العربى ومعناها فى الفكر الأوروبى. وهذا ما أدى – كما يقول الجابرى – «إلى نتائج سلبية على صعيد الوعى العربى». كأنما الوعى المغلوط لمفهوم النهضة – فى منظور الجابرى – هو الذى أدى إلى فشلها، أى أنه يرد الفشل النهضوى إلى هذا العامل المعرفى أساساً. أما هذا الوعى المغلوط فيتمثل فى أن مفهوم النهضة الأوروبية كان سابقا على مفهوم الحداثة. فمفهوم النهضة يتعلق بإحياء التراث اليونانى الرومانى فى القرن السادس عشر، على حين أن مفهوم الحداثة الذى برز فى القرن الثامن عشر يتعلق بمفاهيم العقلانية والحرية والمساواة والتنافس إلى غير ذلك. وقد ارتبط مفهوم النهضة العربية بمفهوم الحداثة الأوروبية دون أن يستوعب ويتمثل مرحلتها النهضوية السابقة والتى كانت تمهيداً لها. حقا، لقد اتجه مشروع النهضة العربية إلى التراث العربى القديم بحثا عن سند لقضية ظرْفية معاصرة أى كان رجوعا برجماتيا. وهنا يكمن الخلل الأوّل فى مشروع النهضة العربية كما يقول الجابرى. أى أن الفشل يرجع إلى هذا التوظيف البرجماتى للتراث العربى القديم، ولهذا يدعو الجابرى – ولعل هذا أن

يكون جوهر مشروعه الفكرى العام – إلى إعادة تأسيس النهضة العربية والعمل على كشف سلبيات ومخاطر هذا التوظيف البرجماتى للتراث. ومن هنا يبدأ – تفصيلا – مراجعته النقدية للمواقف النهضوية العربية. ويستهل ذلك بمراجعة الموقف السلفى الذى يعرض له فى اتجاهين: الاتجاه السلفى الأوّل هو موقف كل من الأفغانى ومحمد عبده فى المشرق. والاتجاه الثانى هو موقف ابوشعيب الدوكالى ومحمد بالعربى العلوى ثم علال الفاسى فى المغرب. على أن الجابرى يميِّز بين موقف الأفغانى ومحمد عبده. فكلاهما يربط بين الدين والسياسة وإن كان على نحو مختلف. فالأفغانى يوظف الدين من أجل السياسة، بل تحولت السياسة معه إلى عقيدة كما يقول الجابرى، أى طابق بينها وبين الدين، فالنهضة عنده تتمثل أساسا فى النهوض لمقاومة الاستعمار ورفض الحداثة التى اعتبرها أداة الاستعمار للهيمنة. ولكنه لم يكن يملك بديلا. وتكاد استراتيجيته – كما يقول الجابرى – أن تكون هى نفسها التى سلكتها الحركات السلفية فى العالم الاسلامى بما فيها الحركات الاسلامية المعاصرة المعتدلة منها والمتطرفة ويستثنى الجابرى منها حركة واحدة هى السلفية الجديدة فى المغرب. أما محمد عبده فقد وظف السياسة – كما يقول الجابرى – من أجل الاصلاح الدينى، وركز على التعليم ولم يجد جدوى فى الديمقراطية، ودعا إلى المستبد العادل إلى غير ذلك. أما السلفية الجديدة أو الوطنية فى المغرب فتجمع بين ما ذهب اليه محمد عبده ولكنها تجمع بين الاصلاح الدينى ونشر التربية والتعليم و«بين الحريات الديمقراطية والحياة النيابية الدستورية والوطنية الإقليمية والفكرة

القومية العربية والجامعة الإسلامية والأخذ بقيم الحداثة ووسائل التحديث». ويرجع الجابرى سر الاستقرار فى المغرب إلى هذه السلفية الوطنية كما يسمّيها علال الفاسى، بل يرى الجابرى أن هذه السلفية الوطنية «تصلح مجالا للعمل وأفقا للتفكير فى المستقبل ليس فى المغرب فحسب بل فى مجموع انحاء الوطن العربى». وهكذا نستطيع أن نتبين منذ البداية فى هذه السلفية الوطنية مايمكن أن نعتبره فى فكر الجابرى مرجعية لبرنامج مستقبلى للنهضة العربية. على أنه سوف يضيف مرجعية أخرى، سوف نشير إليها فيما بعد.

والملاحظ أن الجابرى يرى فى الأفغانى ومحمد عبده ممثليْن للاتجاه السلفى، ولايشير إلى التيار الذى يمكن بحق أن يعبر عن السلفية وهو التيار الوهابى الذى كان شعاره «لايصلح حاضرنا إلا بما صلح به أوائلنا» والذى نجد امتداده فى فكر رشيد رضا وحسن البنا وحركة الاخوان المسلمين وما خرج من معطفها من تفريعات أصولية وسلفية مختلفة كالقطبية والتكفير والهجرة والجهاد والجماعات الإسلامية، فضلا عن الحركات الاسلامية الأصولية فى السودان والجزائر.

والملاحظة الثانية هى أن الجابرى لايتبيّن الطابع التوفيقى وليس السلفى الخالص فى فكر كل من الأفغانى ومحمد عبده. فدعوة الأفغانى رغم طابعها السياسى الانقلابى العملى كانت تتضمن إلى جانب ذلك أبعاداً عقلانية واجتماعية تغييرية، ودعوة إلى الخروج الفكرى عن المألوف السائد تجديداً للفكر، فضلا عن دعوته إلى ما كان يسميه بالاشتراكية الاسلامية بل تنبؤه بأن الاشتراكية (بمعناها العام) «سوف تسود العالم يوم

أن يعم العلم الصحيح ويعرف الناس أنه وأخاه من طين واحد» فضلا عن تبنّيه فى مذكراته الأخيرة لنظرية التطور ومحاولته تأصيلها تأصيلا ثقافيا تراثيا وتحيته لداعيها فى الشرق «شبلى شميل». ولهذا قد يكون اجتهاد الجابرى بشأن الأفغانى باعتباره ممثلا للاتجاه السلفى فيه الكثير من المغالاة إن لم يكن الإجحاف. ولايستقيم الحكم على فكر بالوقوف عند نص هنا ونص هناك دون رؤية شاملة. وكذلك الأمر بالنسبة لمحمد عبده الذى لم تقف اجتهاداته كما يقول الجابرى على استخدام السياسة لخدمة الاصلاح الدينى والدعوة للتربية والتعليم، بل شارك بفتاواه فى كثير من الاجتهادات فى الشئون الاجتماعية والاقتصادية مشاركة تتسم بالتجديد العقلى ومراعاة تغير الأحوال. بل نجد محمد عبده مدرسة ذات امتداد فى أغلب المفكرين والسياسيين الليبراليين والمستنيرين من أمثال سعد زغلول ولطفى السيد ومصطفى وعلى عبد الرازق وطه حسين والعقاد، على ما بينهم من اختلافات. وفى تقديرى أن محمد عبده كان فى فكره وسطاً بين الأشعرية والاعتزال مع غلبة الجانب الاعتزالى. ولهذا، فهو شأنه فى ذلك شأن الأفغانى أقرب إلى التوفيقية الفكرية وليس إلى السلفية. ولعل تسمية الجابرى فكر الأفغانى ومحمد عبده بالسلفية هى تسمية تتعلق بالدلالة الخاصة بمفهوم السلفية فى المغرب التى لاتعنى مجرد المرجعية الأصولية أو الدينية الجامدة كما هو الشأن فى مفهومها فى المشرق. وإنما ترتبط بالمضامين الاجتماعية والوطنية كذلك بل أساسا.

هذا عن التيار السلفى، أما التيار القومى فيقصره الجابرى على كل من ساطع الحصرى وميشيل عفلق. فيرى الجابرى أن الفكرة القومية لم

تتأسس نظريا إلا مع العشرينيات وبكيفية خاصة مع الثلاثينيات عند ساطع الحصرى الذى يراه رائد التنظير للفكرة القومية العربية، إلا أنه يأخذ عليه قصره لمفهوم القومية على عاملين: اللغة والتاريخ دون الثقافة والتراث، مما أفضى – كما يقول – إلى إفقار مفهوم الأمة. وهو يكاد يتهم القوميين عامة بهذا الفقر التراثى، وإن استثنى الكواكبى بشكل عابر كما استثنى بعض نصوص يتيمة – كما يقول – لميشيل عفلق. ويفسر الجابرى هذا القصور فى فكر الحصرى بأنه كان يفكر فى القومية العربية خارج أى مرجعية عربية، وإن اضاف إلى ذلك ما يخالف هذا التفسير وهو أن القول بالمصدر التراثى الاسلامى يجعل للقومية تراثا مشتركا مع الخلافة العثمانية المسلمة وهو ما يفقد القومية العربية خصوصيتها، إلى جانب حرصه على تجنب إقصاء المسيحيين الرواد الأوائل للفكرة القومية. على أن فكر الحصرى لم يكن فى تقديرى فكرا تكتيكيا أو إجرائيا، فبرغم وجاهة الحرص على التمايز عن القومية التركية، فضلا عن الحرص على دور المسيحيين، فقد كان فكرا يغلب عليه الطابع النظرى دون أن يعنى هذا التغافل عن الخصوصية القومية. ولهذا قد يكون من التعسف القول بأن الحصرى والقوميين العرب قد سكتوا عن الثقافة والتراث فى مفهومهم للأمة. فما أكثر وأعمق أدبياتهم فى هذا الشأن. ولقد أشار الجابرى إلى كتاب الحصرى عن ابن خلدون كنموذج استثنائى على اهتمامه بالتراث العربى والثقافة العربية ولكن دون أن يطور هذه الاشارة ويستخلص دلالاتها فى فكر ساطع الحصرى. وأكتفى من جانبى بإشارة أخرى دالة هى «حولية الثقافة العربية» فى أجزائها المتعددة التى أصدرها ساطع الحصرى عن

«الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية» والتى قال فى مقدمة السنة الأولى منها والمتكررة فى كل سنواتها التالية توضيحا لخطته «إن الثقافة العربية لم تكن من الثقافات الضيقة المنطوية على نفسها، بل إنها من الثقافات الواسعة من الوجهتين المادية والمعنوية. فقد لعبت دوراً هاما فى تاريخ الحضارة العالمية. واللغة العربية كانت فى حقبة من الزمن لغة العلم فى كل أنحاء العالم المتمدن. وهى لاتزال لغة الدين فى عالم فسيح واسع الأرجاء. والتاريخ العربى يمثّل - لذلك - عهداً من أهم العهود فى التاريخ العام».

ما أريد ان استرسل فى ذكر نماذج أخرى عديدة تعبر عن عمق ارتباط الحصرى بالثقافة والتراث العربى. وفى تقديرى أن اقتصاره على اللغة والتاريخ كعاملين أساسيين لبروز القوميات لاينفى الثقافة والتراث والدين التى تجسدها اللغة كما يجسدها التاريخ. ولعل مادفع الجابرى إلى إطلاق هذا الحكم هو غلبة البعد الدينى للتراث فى فكر الجابرى القومى نفسه، على حين كان منهج الحصرى هو تحديد العوامل الموضوعية الأساسية فى قيام القوميات عامة دون استبعاد الدين والتراث الثقافى فى بنية التكوين اللغوى والتاريخى، ولقد قدم الحصرى أمثلة على تعدد الأديان داخل القومية الواحدة، وعلى الدين الواحد الذى تلتقى فيه أكثر من قومية. على أنه قد يكون من التعسف الفكرى والمنهجى تفسير الجابرى طرح اللهجات المحلية بديلا عن اللغة الفصحى، والتاريخ السابق على الاسلام بديلا عن الاسلام والوطنيات القطرية بديلا عن الوحدة بأنها جميعا نتيجة لإفراغ مفهوم القومية العربية من مضمونها التراثى والثقافى. فهذا تفسير مثالى

ثقافى خالص لظواهر مشروطة بعوامل موضوعية وتاريخية لامجال لتفصيل فيها هنا.

وإذا كان مفهوم الحصرى قد أفضى إلى هذه السلبيات على حد قول الجابرى، فإن الجابرى يرى أن الجنوح إلى الرومانسية والتعالى الوجدانى عند ميشيل عفلق وإقامته للقومية على الحب والإيمان هو الذى يفسر صمود القومية العربية! وهو تفسير مثالى عاطفى كذلك وإن أفضى إلى نتيجة عكسية لما أفضى إليه فكر الحصرى. والواقع أن مفهوم الحب والإيمان عند عفلق هو – فى تقديرى – تبيئة عربية لمفهوم الدفعة الحيّة عند برجسون من ناحية والإرادوية عند فيشته. على أنه من المعروف أن عفلق منذ بداية البداية للدعوة القومية البعثية فى محاضرة مشهورة له ربط ربطا حميماً بين القومية العربية والدين الإسلامى. ولاشك أن الجانب العاطفى يعد بعداً من أبعاد الدعوات الوطنية والقومية عامة، ولكنه لايفسرها وحده.

ويعرض الجابرى لمقال للمازنى كتبه فى أغسطس ٣٥ يعلن فيه إيمانه بالقومية العربية ويشير إشارة بالغة الأهمية إلى ضرورة تأسيس القومية العربية على تنمية الجوانب الزراعية والصناعية والتجارية المشتركة بين البلاد العربية. ويستغرب الجابرى لصدور هذا المقال فى وقت – على حد تعبيره – «لم يكن فيه الدعوة العربية ولاحتى الانتساب العربى يلقى أى استجابة فى مصر» ثم يفسّر فشل هذه الدعوة رغم تثمينه لها بأمرين: الأول هو أن بعض البلاد العربية قد تفهمها بأنها تتم للمصلحة التجارية لمصر، والأمر الثانى أن هذه الدعوة تربط القومية بالاقتصاد مما يعطى الحق – على حد

قوله – «لخصوم القومية العربية الألداء ويعْنى بهم الشيوعيين الذين يلغون القومية». وفى تقديرى أن رأى المازنى الخاص آنذاك فى الثلاثينيات لم يكن يعبّر عن موقف فردى شاذ، بل كان تعبيرا عن مناخ فكرى عام لم يكن محدوداً بحدود المفكرين الليبراليين فحسب، بل كان من أبرز دعاته الشيوعيون المصريون الذين يتهمهم الجابرى بأنهم من أعدى أعداء القومية! وحسبى توضيحا للأمر أن أشير بشكل عابر إلى ما جاء فى البند الثانى مباشرة فى برنامج الحزب الشيوعى المصرى الصادر عام ١٩٣١ من أن «النضال من أجل تحرير كل الشعوب العربية من القهر الاستعمارى، ومن أجل وحدة عربية شاملة تنتظم فيها كل الشعوب العربية الحرة» [راجع هذا النص وغيرْه فى كتاب «اليسار العربى والقضية الفلسطينية» للدكتور رفعت السعيد].

إن الذى أفشل المشروع النهضوى ليس السلفية السياسية أو الدينية البرجماتية، وليست الدعوة القومية المتنكرة للتراث والثقافة، وليست خشية التوسع التجارى المصرى، وليست الخشية من إعطاء الحق للشيوعيين أعداء القومية، إنما كانت هناك عوامل سياسية وموضوعية وراء هذا الفشل، دون إنكار أو التقليل من أهمية العوامل الثقافية والايديولوجية التى يكاد يقتصر عليها الجابرى أو يغلّبها فى تفسيره لظاهرة الفشل بل لمختلف الظواهر الثقافية.

على ان الجابرى بعد نقده للاتجاهيْن السلفى الإجرائى والقومى الخالى من البعديْن التراثى والثقافى، باعتبار أنها وراء فشل المشروع القومى النهضوى ينتقل إلى تفسير هذا الفشل بسبب آخر هو إشكالية العلاقة بين

الايديولوجيا والسياسة، أو بتعبير آخر الانفصال بينهما، هذه الإشكالية التى «تحطمت على تضاريسها - على حد قول الجابرى - جميع المشاريع الوحدوية فى الوطن العربى المعاصر». وهو يرجع هذه الإشكالية إلى الاختلاف بين الدلالات اللغوية لمفاهيم النهضة والتقدم والوحدة فى الفكر النهضوى العربى عن دلالاتها اللغوية فى الفكر الأوروبى الذى استمد منه الفكر العربى هذه المفاهيم. فلفظ النهضة فى اللغات الأوروبية مرتبط بالزمان (ميلاد جديد أو انبعاث) أما فى اللغة العربية فهو مرتبط بالمكان، بالقيام والارتفاع عن الأرض. وكذلك الأمر بالنسبة للتقدم فهو فى اللغات الأوروبية يتجه بالوعى نحو المستقبل بوصفه مجالا لتحقيق الأحسن والأرقى والأفضل، على حين أن مفهوم التقدم فى اللغة العربية هو الحركة إلى الأمام على صعيد المكان. أما من حيث الزمان فالمتقدم هو السابق وعكسه المتأخر الذى يأتى متأخرا. ويستخلص الجابرى من هذا التحليل اللغوى أن سؤال العرب والمسلمين عن تأخرهم وتقدم غيرهم، يرسم فى وعى العرب والمسلمين صورة مكانية. «وبما أن الحضارة العربية قد عرفت فى العصور الوسطى ازدهاراً عقليا، وبما أن العرب والمسلمين كانوا فى الماضى أحسن حالا منهم فى الحاضر، فقد كان طبيعيا - كما يقول الجابرى - أن يتجه تفكيرهم فى التقدم إلى «المتقدمين أى إلى الماضى وليس إلى المستقبل». على أن الجابرى يقدم توضيحاً بين قوسين بأنه يقصر هذا الوعى على الذين لايعرفون إلا اللغة العربية! كأنما قضية الوعى مجرد قضية لغوية. وإذا كان الجابرى يرى افتقاد الزمان فى مفهومىْ النهضة والتقدم، فإنه يرى افتقاد المكان فى مفهوم الوحدة القومية. فالوحدة القومية

ألغت المكان – كما يقول – لأن المكان حدود جغرافية والوحدة ضد الحدود. فالأمة كانت ولازالت تتحدث باللغة والتاريخ والايمان والحب الى آخر ذلك. وليس رقعة أرض ذات حدود، مما جعل لها – كما يقول – مفهوما زمنيا يتحدد بالزمن الثقافى (اللغة الفصحى حاملة الثقافة)، [نلاحظ هنا أنه يبرز الدلالة الثقافية للغة التى سبق أن نفاها عن مقولة الحصرى عن اللغة]، كما يتحدد الزمان بالتاريخ الذى كان كما ينبغى أن يكون وبالزمان النفسى الذى يعبّر عن الايمان والحب. أما المكان فـ «تجزئة مقيتة» و«كيانات مصطنعة» تتمثل فى الدولة القطرية. وهكذا ينتهى الجابرى بتحليله للمفاهيم إلى القول بأنه بقدر ما «يحضر الزمان فى عنصر الوحدة القومية ويغيّب المكان، يغيّب الزمان فى مفهوم التقدم الذى بشر به المشروع النهضوى العربى ولايزال يبشر به. ويتوقف تصحيح الوعى العربى – كما يقول الجابرى – على ربط الوحدة بالمكان والتقدم بالزمان أى عكس ما هو حاصل الآن».

ومع تقديرى لاجتهاد الجابرى فى تمييزه بين المفاهيم العربية والأوروبية، وعلاقة هذه المفاهيم بالمكان والزمان، فإنه فى الحقيقة قام بتفسير حركة الفكر والتاريخ تفسيراً لغويا بدلا من أن يفسّر اللغة تفسيرا فكريا وتاريخيا. فمفهوم التقدم والتأخر بالمعنى الذى أشار إليه الجابرى هو من مفاهيم تراثنا القديم، السائدة فى المصطلحات النابعة من التصوّر النزولى للزمن الذى لم يعد سائدا مع النهضة الحديثة إلا بالنسبة للحركات الأصولية الجامدة. إلا أننا مع ذلك نجد فى تراثنا القديم تصورا آخر للزمن فى الممارسات الحية والفكرية والأدبية والعلمية تتعارض مع هذا التصور

النزولى للزمن. فلم يعد التقدم يتعلق بالماضى والتأخر يتعلق بالحاضر، بل انعكس اتجاه المفهومين بحسب التغير الذى أصاب تصور الزمن والتاريخ. على أننا نستطيع أن نتبيّن المفهوم القديم بشكل ملتبس عند الطهطاوى فى كتابه «تخليص الابريز» يقول الطهطاوى: «وكلما نزلت إلى الزمن فى الهبوط رأيت فى الغالب ترقيهم وتقدمهم» ويقصد بهذا الإشارة إلى التقدم فى الصنائع البشرية والعلوم المدنية. [راجع مقال «مفهوم الزمن فى الفكر العربى القديم والحديث» فى كتاب «مفاهيم وقضايا اشكالية» لكاتب هذه السطور. دار الثقافة الجديدة. القاهرة ١٩٨٩] وسرعان مازال هذا الالتباس فى الفكر النهضوى بل ارتبط بشكل مبكر بمفهوم التطور الداروينى عند مرّاش وشبلى شميل.

أما مفهوم الوحدة القومية فلم يكن مفهوما خاليا من المكانية مرتبطا فحسب بزمان ثقافى وجدانى أكاد أراه زمانا مطلقا ماهوياً غير تاريخى بحسب التحديد الذى يقول به الجابرى، بل لقد ارتبط مفهوم الوحدة القومية بتموضع مكانى محدد ثم بتوسع وامتداد مكانى، بل ازداد هذه الأيام تجسيداً مكانيا وإن يكن مجزّءاً فيما نسمّيه بالدولة القطرية أو الوطنية، وإن لم يفقد دلالته المكانية الكلية وأكتب هذا وقد أخذ يطوف فى خاطرى الآن النشيد القومى العربى القديم المتجدد [بلاد العرب أوطانى] الذى يشير إلى الأمة العربية بلداً بلدا، أقصد مكانا وحدوداً!

من هذه المراجعة النقدية اللغوية لألفاظ النهضة والتقدم والوحدة فى مشروع النهضة القومية، ينتقل الجابرى إلى المراجعة النقدية الفكرية للمواقف المختلفة من مشروع النهضة القومية العربية وهو يلخصها فى

ثلاثة مواقف: الموقف الأول هو المشروع الحداثى الذى يدعو إلى القطيعة مع عصر الانحطاط وما قبله فى العصور الوسطى العربية الإسلامية ويمثله كما يقول الجابرى شبلى شميل وسلامة موسى، والموقف الثانى هو التراثى الذى يرى أنه لانهضة ولاتقدم للعرب إلا بما تحقق لهم فى الماضى، وبالتالى يجب الرجوع إلى سيرة السلف الصالح، أما الموقف الثالث فهو الموقف التوفيقى الذى يمثله – كما يقول – الطهطاوى وخير الدين التونسى وهو موقف بين الموقفين السابقين، أى الأخذ من الحداثة الأوروبية بما لايتناقض مع قيمنا الدينية والحضارية، ومن التراث العربى الإسلامى ما يساير العصر الراهن ومتطلبات التقدم. ويرى الجابرى أنه قد تحققت تحديثات فى بعض مؤسسات المجتمعات الأوروبية، ولكن قيم الحداثة الأوروبية لم تتعمّم لأنه لم يتم استيعاب تراثها، فضلا عن أنها أدت إلى انشطار الوطن العربى ثقافيا بين مرجعية حداثية أوروبية، ومرجعية ثقافية عربية إسلامية. وهو يشير إشارة مهمة فى الحقيقة إلى أن «كونية» الحداثة الأوروبية المعاصرة لاينبغى أن تعْنى استسلام الخصوصيات الثقافية. أما الموقف السلفى التراثى فيأخذ عليه الجابرى تجاهله لطبيعة التقدم فى عصرنا كما يأخذ عليه فهمه التراثى للتراث. ولكن اذا كان الموقف السلفى التراثى الجديد أو الوطنى قد نجح فى بث روح الوطنية وفى التقريب بين قيم الحداثة المعاصرة والإسلام، وفى تحقيق نوع من الإخاء بين العلم والدين – فإنه لم ينجح فى حل المعادلة التى استعصى حلها فى الاسلام منذ أواخر خلافة عثمان وهى «ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب من جهة وما للشعب فى حق العدالة على الحكومة من جهة أخرى» أى لم

ينجح – كما يقول الجابرى – فى حل العلاقة بين الايديولوجيا والسياسة. وهكذا ينتقل الجابرى إلى الموقف التوفيقى فى تفريعاته المختلفة الذى يعد زكى نجيب محمود ممثلا لما يستطيع الموقف التوفيقى فعله وتحقيقه. ولكن الجابرى يتبيّن فى نهاية مراجعته النقدية لهذا الموقف التوفيقى إلى ما انتهى اليه فى الموقفين الحداثى والتراثى من عدم حله لاشكالية الايديولوجية والسياسة، وإلى تكريس «الثنائيات» دون «حل».

وهكذا تصبْح قضية الانفصال بين الإيديولوجية والسياسة هى مصدر الانتكاسات التى يتعرض لها المشروع النهضوى – كما يقول الجابرى – فى توجيهيْه الوحدة والتقدم. فالايديولوجية – كما يقول – تبشر بالوحدة «وسياسة الحكام تكرس التجزئة»، و«إيديولوجية التقدم بمواقفها الثلاثة تنشد رقيا حضاريا، اما سياسة الحكومات واحزابها وأجهزتها فتعمل باستقلال عن هذه المواقف الثلاثة»!

وهنا لا نملك إلا أن نتساءل: ماذا يعنى هذا الانفصال بين الإيديولوجية والسياسة فى المراجعة النقدية للجابرى؟ السياسة كما يعرفها الجابرى فى هذا الكتاب هى «السير العملى للأمور» وأحيانا يكاد يركزها على سلطة الحكم. فهل هناك انفصال فى الواقع العربى بين الإيديولوجيا فى تجلياتها الثلاثة – الحداثية والتراثية والتوفيقية؟ ألسنا نستطيع أن نتبين فى هذه التجليات الإيديولوجيات الثلاث أنها ليست مجرد تجليات نظرية مفارقة بل إنها هى نفسها تعبّر عن المركب الإيديولوجى للأنظمة السياسية العربية جميعا بمستوى أو بآخر؟ أى أنها ذات تجسيد سياسى سلطوى؟ فالأنظمة العربية على خلافاتها واختلافاتها تكاد تتبنّى الموقف الحداثى

والموقف التراثى وتتسم بموقف توفيقى فى العديد من سلوكياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية مهما كانت هشاشتها وادعاءاتها؟ ألسنا نستطيع أن نتبين فى هذه الايديولوجيات الثلاث وعند بعض ممثليها ما يمثّل دعامة للأنظمة العربية السائدة؟! إن الايديولوجية التراثية والدينية بوجه خاص هى مصدر شرعية كل الأنظمة العربية من الناحية السياسية. وكذلك الشأن بالنسبة للايديولوجية الحداثية، وإن تكن حداثة هشة برانيّة مظهرية مفروضة من أعلى، ولاتحقق تحديثا مجتمعيا عميقا. أما التوفيقية فهى المسلك الاساسى الذى تخفى به الأنظمة العربية جميعا حقيقة مواقفها السياسية والاجتماعية والفكرية المنحازة لغير مصلحة الوحدة والتقدم.

على أن الجابرى سرعان مايقدم دلالة محددة أخرى للسياسة هى الديمقراطية. فالديمقراطية كما يقول غائيّة على المستوى السياسى أى مستوى الحكم وأسلوبه، وغائية كذلك على المستوى الايديولوجى نفسه داخل المشروع النهضوى. فتاريخ الفكر العربى – كما يقول الجابرى – يجنح نحو تأجيل الديمقراطية، يؤجلها تارة باسم الكفاح الوطنى وتعبئة الرأى العام، وتارة باسم الاشتراكية. فالماركسيون [الذين أصبح الجابرى حريصا على إدانتهم بالحق أو بالباطل] يرفضون الديمقراطية السياسية باعتبارها الوسيلة التى تستغلها الطبقة البورجوازية لفرض سلطتها [متناسيا كل النضالات والتضحيات التى بذلها ويبذلها الماركسيون العرب من أجل الديمقراطية السياسية والاجتماعية]. أما السلفيون فيرفضون الديمقراطية مفضلين – كما يقول – المستبدّ العادل. وما أكثر ما يستخدم شعار الديمقراطية – كما يقول – لا من أجل حل مشكلة الحكم وإنما ضد

الحكم القائم نفسه! [كأنما هذا ليس مدخلا من مداخل حل مشكلة الحكم!]. وإذا كان الأمر كذلك فهل تتركز إشكالية النهضة – عند الجابرى – فى مشكلة الديمقراطية؟ هل هى مفتاح المستقبل؟ لهذا ننتقل مع الكتاب إلى بابه الخامس الأخير بعنوان «آفاق المستقبل»، بعد أن كانت أبوابه الأربعة السابقة مكرسة للمراجعة النقدية لظروف ميلاد المشروع النهضوى وما واجهه من عقبات وصعوبات من جانب المشاريع المتزامنة وهى الوجه الاستعمارى للحداثة، والصهيونية، والاشتراكية كما يقول الجابرى. ولهذا يستهل هذا الباب الخامس بمراجعة ما كتب من مشاريع لاستشراف المستقبل وبخاصة، «مشروع استشراف المستقبل العربى» الذى أنجزه «مركز دراسات الوحدة العربية» والذى دام العمل فيه خمس سنوات، من ١٩٨٣–١٩٨٧، وندوة «استشراف المستقبل العربى» التى عقدت فى التسعينيات وقام بعقدها «مركز الدراسات العربية المعاصرة» فى جامعة جورج تاون بالولايات المتحدة الأمريكية فى ابريل ١٩٨٥ ونشر ترجمتها «مركز دراسات الوحدة العربية» عام ١٩٨٦.

وبمراجعة مشروع «مركز دراسات الوحدة العربية» وندوة جامعة جورج تاون ينتهى الجابرى إلى أن واقع ما حدث طوال السنوات الماضية أثبت فشل سيناريوهاتها فى استشراف المستقبل، سواء فى موضوع الوحدة القومية أو التقدم أو تحرير فلسطين. وفى ضوء هذا يرى الجابرى ضرورة الانتقال من استشراف المستقبل إلى ما يسميه إرادة المستقبل أى إرادة التغيير. على أنه «لتحقيق التغيير – كما يقول – لابد من تغيير طريقة النظر إلى الأمور – وهو ما يتحقق بالمراجعة النقدية – ثم بتحليل الواقع تحليلا

يجمع بين النظرة الموضوعية والهدف الاستراتيجى، هدف التغيير واعادة البناء لتشييد المستقبل العربى مع الأخذ فى الحسبان رغبات الشعوب العربية وطموحاتها وحدود قدرتها على التضحية والحركة والفعل، والأخذ فى الحسبان كذلك الوضع العالمى الراهن القائم على مجموعات اقليمية متنافسة ومتفاهمة» مع ضرورة التخلص من ايديولوجية الإحباط كما يقول. وهى كما نرى توجيهات ومقترحات طيبة وصحيحة وإن تكن على درجة عالية من التعميم والتجريد. ولعلها من هذه الزاوية لاتضيف جديدا بل تفتقر إلى التحديد للرؤية الايديولوجية ولأوليّات العمل ومرجعياته وقواه الفاعلة وأساليبه. حقا، إن هذا ليس من شأن كتاب ذى طابع فكرى كهذا الكتاب ومفكر كالجابرى.

ولهذا اكتفى الجابرى بالدعوة إلى اتخاذ مرجعية فكرية لوضع أسئلة صحيحة. والمرجعية التى يدعو إليها الجابرى هى الطريقة التى عالج بها ابن رشد العلاقة بين الاسلام والعلوم القديمة من منطق وطبيعيات وإلهيّات، التى استخدمها ابن رشد فى منهج كتابه «فصل المقال فى مابين الحكمة والشريعة من اتصال». وخلاصة هذه الطريقة كما يقول الجابرى فى تطبيقنا لها هى «وضع قضايا الحداثة فى ميزان الشرع» «فالعقلانية واجبة لأن الشرع أوجب النظر العقلى. وكذلك الديمقراطية والاشتراكية وحقوق الإنسان ومختلف المفاهيم، نلتمس لها حكم الوجوب كما فعلنا بالنسبة للعقلانية وتوظيف مفاهيم الشورى وتكريم الإنسان والدعوة إلى العدل والإحسان وغيرهما من المفاهيم الواردة فى القرآن بصيغة الأمر»، وهكذا يعود الجابرى بنا إلى ما سبق أن دعا إليه فى كتبه السابقة وخاصة «نقد

العقل العربى» من ضرورة الاصطفاف فى لحظة من لحظات التراث ولحظة ابن رشد بوجه خاص التى اختارها الجابرى كشرط لنا لتأصيل الحداثة نفسها. بل لعلنا نتذكر أننا أشرنا فى فقرة سابقة إلى أنه رأى فى السلفية الجديدة أو الوطنية فى المغرب ما يصلح مرجعا كذلك للمشروع الغربى القومى حتى يومنا هذا. وهكذا يكاد يصبح التراث عامة وجانبه الدينى خاصة هو المرجعية المثلى عند الجابرى للمشروع النهضوى العربى. «فالامتلاء بالثقافة العربية الاسلامية وهى ثقافتنا القومية - كما يقول - هو امتلاء الهوية (...) وبدون هوية ممتلئة بمقوماتها الذاتية يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى وخاصة المهيْمن منها، مدعاة للانزلاق نحو الوقوع فريسة «للاستلاب والاختراق».

وهكذا يحدد شرط الانفتاح على الثقافات الأخرى وعلى المستقبل بهذا الامتلاء الثقافى التراثى، إن الشرط الثقافى هو الشرط المحدد عنده دائما أو فى أغلب الأحيان. ولقد أضاف شروطاً موضوعية فى نهاية الجزء الثالث من كتابه «نقد العقل العربى»، وأقصد به «نقد العقل السياسى». ففى هذا الكتاب انتهى إلى أن العقل السياسى العربى لايزال محكوما بمحدّدات اجتماعية واقتصادية وثقافية هى القبيلة والغنيمة والعقيدة تعرْقل أى تحرك مستقبلى، ولهذا لابد من أن يُستبدل بها محددات أخرى نقيضة. فبدلا من القبيلة لابد من إقامة مجتمع مدنى سياسى واجتماعى يقوم على مؤسسات دستورية وحقوق ديمقراطية، وبدلا من بنية الغنيمة أى الاقتصاد الريْعى لابد أن نعمل على اقامة اقتصاد انتاجى وتحقيق تكامل اقتصادى اقليمى جهوى فى إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لإقامة وحدة

اقتصادية بين البلاد العربية هى وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضرورى لتنمية عربية مستقلة، وبدلا من العقيدة ينبغى العمل على تحويل العقيدة إلى رأى، فبهذا نتخلص من التفكير الطائفى ونفسح المجال لحرية التفكير ولحرية المغايرة والاختلاف». ولعل هذه الخلاصة التى انتهى اليها فى نهاية كتابه «نقد الفكر السياسى العربى» أن تكون - رغم نقدنا لبعض ما يعتوره من نقص - أكثر موضوعية ووعيا بالآليات الضرورية للتحرك نحو المستقبل من التركيز على العامل الثقافى التراثى اساسا رغم أهميته وضرورته كذلك.
ولهذا نرى الجابرى فى الفصول الأخيرة من كتابه «المشروع النهضوى العربى» يسعى إلى تحديد أكثر لأهداف هذا المشروع وخاصة فى ظل التطورات المتوقعة فى القرن الحادى والعشرين. وقد سبق أن لخّص هذا فى هدفين «لاسبيل إلى الاستغناء عنهما فى أى تفكير أو عمل عربى تحركه - كما يقول - إرادة المستقبل». ومعنى المستقبل عنده ليس معنى معزولا عن حقائق القرن الحادى والعشرين بل «سيكون محكوما - إلى حد كبير - بما يسود فى هذا القرن من تيارات واتجاهات وقوى، وخاصة تلك التى مركزها الغرب الذى يشكل وسيبقى لمدة من الزمن لاسبيل إلى تقديرها، القوة المهيمنة - كما يقول الجابرى - على العالم بفكره وثقافته وقواه الاقتصادية والعسكرية» وفى هذا الواقع العالمى الجديد الذى يتخلق فيه ما يسمى بالعولمة أو الكونية والذى لا معنى فيه - كما يذهب الفكر الأوروبى - للاستقلال الاقتصادى والسياسى والثقافى، بل ستكون فيه نهاية الدولة / الأمة، سوف تدخل فيه الفكرة القومية ضمن لائحة الماضى ومفاهيمها.

فى هذا الوقت – كما يقول الجابرى – لاتزال «الدولة» بحسب النموذج الأوروبى القديم هى نفسها نموذج الدولة فى الوطن العربى [سواء دولة الوحدة أو الدولة القطرية] ولايزال الفكر العربى يتغنّى بالحداثة ويردّد فى الوقت نفسه مقولة «مابعد الحداثة» التى أخذتْ تتجاوز فى أوروبا مقولة الحداثة. ولهذا يقول الجابرى بضرورة إعادة بناء الأهداف فى المشروع النهضوى العربى التى تتيح له الانطلاق فى المستقبل مع المعطيات الجديدة. ولهذا كذلك لابد من الدراسة التاريخية النقدية لهذه المابعدية الجديدة، سواء فيما يتعلق بالحداثة أو بالحركة الصهيونية أو الاشتراكية العالمية. ولاينبغى – كما يقول الجابرى – أن نقف منها موقف الرفض والعداء أو موقف الانسياق كأنها حقائق لامناص منها.

وهكذا ينتهى بنا كتاب «المشروع النهضوى العربى» إلى الانتقال من المراجعة النقدية للمواقف المختلفة لهذا المشروع، وسيناريوهات المستقبل التى ثبت فشلها، إلى الدعوة إلى إرادة المستقبل، إرادة الفعْل المستندة ليس فقط إلى دروس الماضى ومعطيات الحاضر، وإنما إلى تحليل حصيف كذلك – كما يقول الجابرى – لمرحلة ما بعد الحداثة هذه دوليا وعربيا، وهى دعوة مشروعة بغير شك إزاء التحولات التى يمر بها عالمنا المعاصر وتنعكس بالضرورة على واقعنا العربى. على أنها دعوة إلى إعادة النظر غير محددة المعالم فى واقع عالمى مابعدى كما يتصور الجابرى، اللهم إلا منهجيتها العقلانية النقدية. فموقفها من «مابعد الحداثة»، موقف بين اللارفض واللا قبول، حتى الآن على الأقل، والموقف من الصراع العربى الإسرائيلى يطلق عليه الجابرى وصف «مابعد

الصهيونية» ، وهى مرحلة تعبر عن منعطف يصعب - كما يقول - تحديد اتجاهه، اللهم إلا أنها مرحلة «مابعد» اعتراف العرب «بالوجود لإسرائيل، واعتراف اسرائيل بالوجود للفلسطينيين. والاعتراف كما يقول الجابرى ليس اعترافاً بشكل مطلق «لأن الوجود هنا يسبق الماهية. إن الماهية - والتطبيع جزء منها - مشروع للمستقبل» أى تنتمى إلى «مابعد» كما يقول. وإذا كانت الاشتراكية كفكر ونظام وكحركة - كما يقول الجابرى - لم تنجح فى حل المسألة الاجتماعية، فإن هذا لايعنى نهاية المسألة الاجتماعية ولانهاية التاريخ. والصراع بين الليبرالية والاشتراكية لازال قائما بل أكثر تفاقما. على أن المسألة كما يقول تطرح الحاجة إلى «مابعد» أى إلى معالجة جديدة نظرية وعملية لهذه المسألة.

ولعلنا فى إطار هذه الدعوة التى يدعو إليها الجابرى فى نهاية كتابه نكاد نجد أنفسنا فى إطار مجرد دعوة إلى إعادة النظر، أو على حد تعبيره، دعوة إلى تغيير طريقة النظر. وهو كما سبق أن ذكرت أمر مشروع وضرورى ولكنها دعوة تكاد تفتقد فى النهاية الرؤية الواضحة لإرادة المستقبل، وإرادة الفعل التغييرى بحسب أهدافنا الاستراتيجية القومية فى الوحدة والتقدم، كأنما تبدأ من درجة الصفر فى المعرفة والوعى والنضال. فنحن نجد أنفسنا فى نهاية الكتاب بين حالة «ماقبلية» وحالة «مابعدية» ، بين حداثة ومابعد حداثة، بين صهيونية وما بعد صهيونية، بين اشتراكية وما بعد اشتراكية. بين ما قبل وحدة قومية وما بعد قطرية، فى عالم يكاد يسيطر عليه قدر استعمارى. حقا، هناك الدعوة إلى التحليل الموضوعى والدراسة النظرية لمعطيات الماضى والحاضر ومابعد الحاضر، انتظاراً لانبثاق رؤية استراتيجية،

ولكن دون أية إشارة إلى مؤشرات مبدئية إلى مشاركة فاعلة مناضلة فى صياغة المستقبل وتحديد آفاقه بحسب رؤية عربية متقدمة فى مراعاة لمستجدات العصر ومتناقضاته وصراعاته وتحالفاته المختلفة.

إن الوضع الراهن للعالم – ونحن العرب جزء منه – فى حالة انتقالية عصية شرسة. ولن يتحقق لنا وضع كريم فيه بغير المشاركة الفاعلة المستندة بغير شك على التحليل والمعرفة والوعى، وهى أمور لا تنبثق من الدراسة فحسب، بل من الممارسة والفعل المقاوم والتغييرى كذلك، فلسنا نبدأ – كما ذكرت – من درجة الصفر فى المعرفة والوعى والنضال رغم كل الأخطاء والنواقص والخبرات الفاشلة.

ولهذا، فإنه من التحليل النقدى القيم الشامل الذى يتضمنه كتاب الجابرى، ومن دعوته الجادة إلى الدراسة وإعادة النظر فى الأهداف القومية فى ضوء الواقع العربى والعالمى الراهن، تنبثق أسئلة ثلاثة مصيرية لاتزال تحتاج إلى إجابة هى: ماذا؟ وإلى أين؟ .. وكيف؟ حبذا لو انعقدت حولها ندوات علمية وحوارات فكرية متنوعة لتغذية وتنمية الرؤى المستقبلية العربية نظريا ونضاليا فى هذه المرحلة الفاصلة من تاريخنا العربى وتاريخ العالم.

إشكالية التوفيقية والحسم فى المشروع الفلسفى لمحمد جابر الأنصارى*

منذ ما يقرب من عشرين عاما، قرأت للمفكر البحرانّى الدكتور محمد جابر الأنصارى كتابا بعنوان «تحولات الفكر والسياسة فى الشرق(١) العربى» [١٩٣٠-١٩٧٠]. فى هذا الكتاب عالج الدكتور الأنصارى مسألة «التوفيقية» فى الفكر العربى النظرى وتجليه السياسى، معالجة نقدية مستفيضة.

وقد استشففت فى هذا الكتاب مدخلا لمشروع تحليلى نقدى استشرافى عام للفكر العربى المعاصر، برز لى منذ مقدمة الكتاب فى قوله: «لقد أصبحت الدعوة ملحمة للعودة إلى الذات الحضارية وفهمها من الداخل واستكشاف قوانينها الأصلية». واكتشاف «الذات» كما يقول فى المقدمة «لايعنى تقديس الذات وإنما يعنى فهمها وتحليلها ونقدها، ثم الارتفاع بها نحو «ذات» متجددة أنضج وأسمى»(٢). وفى الصفحات

(*) هذا البحث سبق نشره فى العدد الأول من مجلة «الفلسفة والعصر» التى تصدر عن «المجلس الأعلى للثقافة فى مصر».

الأخيرة لكتابه الموسوعى «الفكر العربى وصراع الاضداد» الصادر عام ١٩٩٦(٣)، نلتقى بهذه الدعوة تتويجا لهذا الكتاب.

وهكذا منذ ذلك الحين حتى اليوم يواصل الدكتور الأنصارى تنمية وإغناء مشروعه الفلسفى الحضارى هذا، الذى يتمثل فى كتبه التى يوالى إصدارها، إلى جانب كتابيه السابق ذكرهما، وذلك مثل كتابه «العالم والعرب سنة ٢٠٠٠» و«هل كانوا عمالقة» و«الحساسية المغربية والثقافة المشرقية» و«لمحات من الخليج العربى» و«تجديد النهضة باكتشاف الذات وتقدمها» و«تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية»، و«التأزم السياسى عند العرب وموقف الاسلام» و«العرب والسياسة: أين الخلل ؟»، و«رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية وشواغل الفكر بين الاسلام والعصر» و«انتحار المثقفين العرب» و«قضايا راهنة فى الثقافة العربية» وآخر كتبه «التأزم السياسى عند العرب وسوسيولوجيا الاسلام»، فضلا عن بحث له بعنوان «النهج التوفيقى، إشكالية الحسم فى الفكر والواقع» الذى ألقاه فى الندوة التى عقدتها مجلة «عالم الفكر الكويتية» بين ٢٢-٢٥ نوفمبر ١٩٩٧، وان كان أغلب هذا البحث نجده بنصه فى كتابه «الفكر العربى وصراع الأضداد»(٤). وهذا الكتاب - كما يشير فى نهايته - «يشكل المادة العلمية الأساسية (... التى) تم تقديمها كأطروحة دكتوراه فى الدائرة العربية بالجامعة الأمريكية فى بيروت، اكتوبر ١٩٧٩».

وسوف نركز قراءتنا لمشروع الدكتور الأنصارى على هذا الكتاب، إذ هو - فى الواقع - الأساس النظرى والتطبيقى لمشروعه كله، الذى يتجلى فى تفاصيل وتطبيقات أخرى فى بقية كتاباته.

ومادة هذا «الكتاب - الرسالة» تقع فى ٦٥٤ صفحة، وتتألف من أربعة أقسام: القسم الأول يشكل مدخلا تاريخيا ومقدمة نظرية عامة. على أن أبرز ما فى هذا القسم هو محاولة تحويل الجذور التاريخية للتشكل الفكرى العربى، ثم محاولة البحث عن معالم فلسفة عربية فى ضوء خصوصيات الجدل الفكرى العربى وجذورها التاريخية. أما القسم الثانى فيتصدى للتوفيقية المستعادة من التأسيس الفلسفى الدينى فى تراثنا القديم، والمستجدّة فى التأسيس العلمى المادى لفكرنا الحديث مع معالجة الفكر الشيعى بين العقلانية العربية والعرفانية الفارسية، وكذلك الفكر المسيحى العربى من علمانية الغرب إلى إيمانية الشرق. أما القسم الثالث فيعرض للمركّب التوفيقى لفكر البعث العربى الاشتراكى ثم للحل التوفيقى فى الفكر القومى السورى. أما القسم الرابع فيقتصر على المشروع التوفيقى الشامل للحركة الناصرية فى الفكر والممارسة. وينتهى الكتاب بخاتمة تعود بنا إلى ما بدأت به الفصول الأولى للكتاب وهو «البحث عن معالم فلسفة عربية». وفى تقديرى أن هذه الخاتمة تمثل الخلاصة الفكرية المركّزة للكتاب كله، أما بقية الأقسام السابقة فيعرض فيها الدكتور الأنصارى عرضا تحليليا نقديا لمختلف الاجتهادات والمواقف التى أسهم بها المفكرون والمثقفون والسياسيون العرب فى صياغة المسيرة العربية منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم، وان وقف طويلا عند الأوضاع الراهنة.

ولهذا الكتاب قراءتان كما يقول د. الأنصارى، فى تصديره للكتاب: قراءة فلسفية وأخرى سياسية. على أننا سوف نركز على القراءة الفلسفية، فى القسم الأول والخاتمة فى ضوء قراءتنا العامة للكتاب. أما القراءة السياسية فقد نعرض لها فى مجال آخر.

إن جوهر المشروع الفلسفى للدكتور الأنصارى هو التوفيقية فى الفكر العربى قديما وحديثا. فمن اللافت لنظر الدارس - كما يقول - أن الفكر العربى الحديث لم ينشغل بقضية مثلما انشغل بالتوفيق بين ثنائيات العقل والايمان، العلم والدين، التراث والمعاصرة، القومية والقطرية، العدل والحرية، الرأسمالية والاشتراكية، الشرق والغرب(٥)، الخ» فالنزعة التوفيقية - كما يقول - هى من ناحية - حجر الأساس فيما شهدته الحضارة العربية الاسلامية من فكر كلامى وفلسفى لدى المعتزلة، ومدرسة الفلاسفة من الكندى إلى الفارابى وابن طفيل وابن رشد(٦) وهى - من ناحية أخرى - تمثل فى اشكالها الحديثة والمعاصرة، ايديولوجية اللاحسم فى المنطقة العربية بين مختلف الأضداد والنقائض والتعدّديات الاجتماعية والسياسية والفكرية التى تعتمل فى تكوينها وتتصارع فوقها»(٧).

ونلاحظ منذ البداية أن الدكتور الأنصارى استخدم فى هذه النصوص الأولى من كتابه ثلاثة مصطلحات تحتاج إلى تحديد، لأنها على اختلافها تتواحد دلالتها أو تتقارب أو تتعارض. وسوف نلتقى فى مواصلة قراءتنا للكتاب مع مصطلح رابع متشابك من حيث الدلالة مع بعض هذه المصطلحات هو مصطلح التوسط أو الوسطية أو الوسط، كما نلتقى مع مصطلح خامس هو التعادلية وإن يكن خاصا بفلسفة توفيق الحكيم التى تتجسد فى أغلب أعماله الأدبية.

وتعبر هذه المصطلحات جميعا عن علاقة بين طرفيْن، وهى علاقة متنوعة، فقد تكون متوازنة بين طرفيها وقد تميل نسبيا لطرف من طرفيها على حساب الطرف الآخر دون أن تفقد ثنائيتها. على أن هذه الأوضاع

المتوازنة أو المتراوحة فى توازنها، لا تعنى بالدقة مصطلح التوفيقية - فى تقديرى - إلا اذا كانت تعبر عن نزعة سائدة متصلة فى النظر إلى العلاقات بين الاشياء والقيم والمفاهيم، وتقييم الخبرات الإنسانية المختلفة بمقتضى هذه الثنائية. أى أنها رؤية للعالم تقوم دائما على الثنائيات. ولهذا فهى نزعة فكرية وتقييمية عامة وليست مجرد علاقة جزئية أو آنية تتعلق بحالة خاصة أو بإجراء عملى محدد نطلق عليها مصطلح التوفيق. على أننا نلاحظ فى الكتاب خلطا بين التوفيقية والتوفيق(٨)، مما يكاد يجعلهما مترادفين، كما نتبين هذا الخلط كذلك بين مصطلح الاصلاح ومصطلح الإصلاحية. فالإصلاحية نزعة تتناقض مع التغيير الجذرى أو الثورى، على حين أن الاصلاح يمكن أن يكون هدفا فى ذاته فى النسق الإصلاحى أو خطوة من خطوات متدرجة فى طريق التغيير الجذرى.

وبرغم أن التوفيقية تقوم موضوعيا على الثنائية إلا أنها تختلف عنها لأنها تعبر عن علاقة بين طرفى الثنائية أو الثنائيات عامة. فالعلاقة بين طرفى الثنائيات قد تكون علاقة تجاور أو توازن أو تعادل أو اختلال لمصلحة طرف من الطرفين مع بقاء توازن نسبى متراوح بينهما. وتتلاشى الثنائية عندما يتم تجاوز الطرفين معا، نتيجة لتفجر الصراع بينهما، الأمر الذى يفضى إلى مركّب ثالث جديد منهما معا، وإن يكن مختلفا عنهما بل أرقى منهما معا. ويصبح هذا المركّب الجديد بدوره طرفا لطرف ثانٍ مناقض له يفضى الصراع بينهما إلى تجاوزهما معا إلى مركب ثالث آخر جديد، وهكذا تتواصل الصيرورة سواء بحسب الجدل الهيجلى المثالى أو الماركسى المادى.

وهنا يثار السؤال: أى علاقة بين هذه العلاقات داخل ثنائية الطرفين المتناقضين، يمكن أن نطلق عليها مصطلح التوفيقية؟ إن المفهوم المتداول لهذا المصطلح هو النزعة التى تعمم التوازن بين طرفىْ الثنائية، سواء فى منهجها الفكرى أو رؤيتها للواقع دون سيادة طرف من الطرفين على الطرف الآخر، بما يفضى إلى الإخلال الكامل بالتوازن، أو تجاوز هذه الثنائية المتوازنة، إلى مركب جدلى جديد من الطرفين يشكل طرفا فى مواجهة طرف ثانٍ ليتم تجاوزهما كذلك إلى مركب جدلى جديد وهكذا. وعلى هذا فالتوفيقية هى علاقة متوازنة بين طرفين متناقضين تؤسس نزعة معرفية ووجودية شاملة. فأين مصطلح التوفيقية كما يستخدمه الدكتور الأنصارى من هذا المفهوم المتداول؟

يحرص الدكتور الأنصارى منذ البدايات الأولى لكتابه على رصْد تطور مصطلح التوفيقية فى تراثنا القديم وفكرنا الحديث بعد أن يحاول تحديد أساسه أو جذره الموضوعى. فهو يرى أن هناك تيارات ثلاثة فى الفكر العربى القديم والحديث هى السلفية والتوفيقية والرفضية. «وتتوازى هذه التيارات الثلاثة مع ثلاثة أنماط من البيئات الجغرافية والاجتماعية (...) فالسلفية تجد بيئتها الطبيعية فى البادية والأطراف الاسلامية النائية حيث تسود حياة اقتصادية واجتماعية بسيطة ذات نمط فكرى قاطع حاسم ملزم كمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة (...). أما التوفيقية فتنشأ – كما يقول – فى العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضارى والبيئات الساحلية والمخلطة من أجناس وأديان عديدة (...). ويرى أن التوفيقية هى سُنِّية متفلسفة بلغت درجات من التحضر

والانفتاح الفكرى (...). أما النمط الفكرى الثالث فتنمو ظواهره - كما يقول - لدى العناصر ذات الخصائص الدينية والعرقية المناهضة عامة للاسلام وفى البيئات ذات التكوين الحضارى المتصلب الذى يأبى الانصهار فى الكل الإسلامى، فيقاومه بفكر متزندق رافضى أو باطنى أو خارجى أو عقلانى متحرر أو يتمسك صراحة بتراثه الدينى السابق ويحوله إلى عنصر مقاومة (...). وقد ارتبط هذا الفكر بصورة وثيقة بالحركات الثورية الاجتماعية ذات الملمح الطبقى»(٩).

إذا كان هذا هو الجذر الموضوعى للتوفيقية الذى يميزها عن السلفية والرفضية، فيبقى أن نحدد دلالة المصطلح فى تطوره عبر تراثنا القديم وفكرنا الحديث.

لايجد الدكتور الأنصارى شيوعاً(١٠) متواترا - لفظا - لهذا المصطلح فى نصوص الفلسفة الاسلامية القديمة، فقد كان يستخدم مصطلح الجمع. فالفارابى يستخدم مصطلح «الجمع بين رأيْى الحكيمين أفلاطون وأرسطو» ويرادف مصطلح الجمع هذا، مصطلح الاتفاق. وكذلك الأمر عند ابن رشد فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، وفى حديثه عن التأويل الذى يقصد به «الجمع» بين المعقول والمنقول، بل يقترب كما يقول الدكتور الأنصارى من مفهوم التوفيق فى قوله «إن الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» ويشير الدكتور الأنصارى إلى تعبير الموافقة عند ابن تيمية فى عنوان كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» الذى لايقصد به التوفيق بالمعنى الفلسفى، اذ أن القصد من كتابه هو دحض مواقف الفلاسفة التوفيقيين، وانما يقصد «موافقة ما

هو معقول من الوجهين السلفية السنَية، لما هو أصل ثابت من التراث المنقول». ويتابع الدكتور الأنصارى مصطلح التوفيقية فى صياغاته المختلفة عند أبى سليمان المنطقى وابن سينا وإخوان الصفا، لينتقل إلى العصر الحديث بادئا بمحمد عبده فى معالجته لموضوع الصلة بين العقل والايمان، والمدنية والاسلام، و«التآخى» بين العلم والدين ومصطلح الاتفاق والوفاق، بل لقد أطلق على الشريعة الاسلامية «شريعة الوفاق» لاستعدادها للانفتاح والتحاور والتفاعل مع الآخرين، كما يستخدم محمد عبده مصطلح التوفيقية بين «التواكل» و«السعى»، بين «الايمان بإرادة الله» و«الاجتهاد الإنسانى».

ويجد عند فرح انطون – فى سياق عرضه لفلسفة ابن رشد قوله «كان همه فى حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة» ويعلق الدكتور الأنصارى على ذلك قائلا «لعلها المرة الأولى التى يستخدم فيها هذا المصطلح بهذا الشكل المباشر والشامل لمعنى «الجمع». وسرعان ما يصبح مفهوم التوفيق – على حد قول الدكتور الأنصارى – محور دائرة المحاورة الفكرية الجدلية التى دارت حول العلاقة بين الدين والعلم على صفحات «السياسة الأسبوعية» واشترك فيها كل من هيكل وطه حسين ورشيد رضا ومحمد فريد وجدى والشيخ مصطفى عبد الرازق. ومنذ ذلك الحين تغيرت المفردات المرتبطة بمفهوم التوفيقية «فلم تعد المقابلة بين المعقول والمنقول، أو بين الحكم والشريعة، بين علوم الأوائل والدين، وانما أصبحت تقوم بين العقل والإيمان، بين الفلسفة والدين، بين المعاصرة والتراث، بين المدنية والاسلام، بين الغرب والشرق، بين المادة والروح، بين

المادية والمثالية، بين العلم الحديث والقرآن. كما يلاحظ الدكتور الأنصارى «أن هذا المصطلح عندما يستخدم سلفيا أو علميا فهو يحمل فى الأغلب مدلولا ينتقص من التوفيقية ويقلل من شأنها الفكرى».

ويستعين الدكتور الأنصارى بالمنهج الجدلى الديالكتيكى، ليتكشف فى الاسلام نفسه طابعا توفيقيا فى إطار تاريخ الديانات السامية الثلاثة: فإذا كانت(١١) «اليهودية» بطابعها القومى المحدود وتركيزها على أهمية الشريعة والقانون تمثل «**الموضوع**» فى هذه الجدلية ثم تأتى المسيحية بطابعها العالمى الشمولى وتشديدها على الايمان الداخلى والناحية الأخلاقية الروحية لتمثل ثورة نقيضا لليهودية، من داخلها، متخذةً شكل «**الموضوع النقيض**» فإن الاسلام ضمن التراث السامى يمثل بطابعه القومى وعالميّته الإنسانية وبتوفيقه بين القانون والإيمان الوحدة بين الموضوعين، بين النظام الدينى اليهودى والنظام الدينى المسيحى، جامعا بين الخاصيتيْن الجوهريتين فى كل منهما: طموح الروح السامية إلى التكامل والشمول والتوحيد، والجمع بين الدين والدنيا. وإلى جانب هذا التوفيق الجدلى بين اليهودية والمسيحية فى الاسلام، فإن الحضارة الاسلامية كما يرى الدكتور الأنصارى جمعت كذلك بين نظامين حضاريْن متعارضين هما الهيلّلينيه الرومانية من ناحية والمؤثرات الفلسفية الهندية والفارسية من ناحية أخرى. ومن هنا كانت الحضارة الاسلامية مشروعا حضاريا توفيقيا ضخما بين العنصريْن الحضاريين العظيمين المتعارضين فى التاريخ الآسيوى – الأوروبى القديم والوسيط، وهما العنصر الهلّنستى (اليونانى الرومانى) المنتشر فى الشرق الأدنى والممتزج بالتراث

السامى والمحلى السورى. والعنصر الشرقى الآرى الناتج عن الحضارتين الآسيويتين الهندية والفارسية بنزعتيهما الصوفية من ناحية والعملية من ناحية أخرى. ويستخلص الدكتور الأنصارى من هذا ثلاث نتائج هامة: الأولى أن هاتين الحضارتين «اللتين تم دمجهما كانتا متعارضتين متناقضتين. ولهذا فالتوفيق هو إزالة المفارقة بين طرفين رئيسيّين يتم التقريب بينهما فى معادلة تركيبية واحدة متوازنة متسقة». والنتيجة الثانية هى «أن ظاهرة التوفيق فى الاسلام تتجاوز التوفيقية الخاصة بعلم الكلام والفلسفة الاسلامية، فهى انعكاس لظاهرة توفيقية أشمل وأرسخ ترتبط جوهريا بروح الاسلام كله من حيث هو دين ودولة وحضارة وثقافة ومجتمع».

والنتيجة الثالثة: «أن هذه الروح استمرار حى ممتد من تراث الشرق الأدنى القديم إلى مجتمع الشرق العربى الحديث وهى الظاهرة المتجذرة فى كثير من أصول الحركات والأفكار فى الاسلام الحديث والتى على أساسها يمكن تفسير الايديولوجيات العربية المعاصرة» (١٢).

فى ضوء هذا كله، يستخلص الدكتور الأنصارى – عبْر العديد من الأمثلة التاريخية والموضوعية والاجتهادات الفكرية، قديما وحديثا – أن التوفيقية تهدف إلى تأكيد «وحدة الحقيقة» فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبها فى بوتقة الاتفاق. وهى تعتمد مبدأ التكافؤ أو التوازن بين العنصرين المتناقضين اللذين تجمع بينهما، اذ لو قررت أفضلية أو أولوية عنصر على آخر لانتفت إمكانية التوفيق أو ضرورته على حد قول الدكتور الأنصارى(١٣). على أن هذا التوفيق أو التوفيقية إذا كانت توحى فى كثير من معانيها بأنها فكرة تصالح وانسجام، ولكنها فى الحقيقة لا

تخلو من توتر خفى نتيجة محاولتها التقليل أو التلطيف من نقاط الاختلاف، أو نتيجة لتغير فى مفهوم أحد العنصرين، أو لاختلال البنية الاجتماعية وتأثير ذلك على التوازن التوفيقى(١٤)، و«ثبات التكافؤ والتعادل» بين عنصريها. «حتى إذا اشتد الصراع الداخلى (...) انشطرت إلى عنصريها النقيضين» (...) ولكن ضرورة الحفاظ على تماسك الكيان الحضارى التى تأسست على قاعدة التوفيق، تحتّم نشوء دورة جديدة أعمق وأوثق، لتجاوز الانشطار وإعادة الوحدة»(١٥) ويستخلص الدكتور الأنصارى من هذا أن «التوفيقية تؤكد مع الجدلية الديالكتيكية على حقيقة الوحدة النهائية بين الأشياء، دون أن تتقبل تأكيدها الموازى على حقيقة الصراع. فتتماثل معها فى مرحلتها النهائية نفى النفى (حتى يتم تخطى التناقض وتحقيق الانسجام) بينما لا تشاركها الإقرار - بدايةً - بواقع التناقض الكامن - أصلا - فى طبائع الأشياء(١٦).

والواقع، أن توفيقية الدكتور الأنصارى هذه التى لا تقر بالصراع و«بواقع التناقض الكامن أصلا فى طبائع الأشياء»، إنما تنفى أى علاقة بينها وبين الجدلية الديالكتيكية! وما يسميها الدكتور الأنصارى وحدة نهاية، هى جدليا - كما سبق أن ذكرنا - مركّب جديد من العنصرين المتناقضين يتجاوزهما، ولكنه لايشكل منهما وحدة نهائية، بل بداية لتناقض جديد بين هذا المركب الجديد وعنصر آخر لإنتاج مركب جديد آخر وهكذا، ولهذا فمرحلة نفى النفى فى الجدلية الديالكتيكية، لاتفضى إلى تحقيق الانسجام فى صورة وحدة نهائية وإنما هى نقلة إلى تناقض جديد أكثر رقيا. وما أعتقد أن الدكتور الأنصارى يقصد بالوحدة النهائية

«الفكرة المطلقة» عند هيجل، وذلك للطابع النسبى للتوفيقية الذى يختلف فى «عصور الانسجام والاستقرار والانفتاح والتسامح» فتكون تعبيرا عن تعايش العناصر والقوى المتباينة، عن «عصور المواجهات والحسم بما تتطلبه من اختيارات حاسمة لاتحتمل المصالحة والتوفيق والتوسط بين الاضداد والنقائض المتصارعة» التى تصبح فيها هذه التوفيقية «ايديولوجية لحالات اللاحسم الاضطرارى فى الفكر والمجتمع والسياسة والحضارة. (...) وهذا – كما يقول الدكتور الأنصارى – ما تمثله فى الأغلب التوفيقية العربية – الاسلامية الحديثة فى مختلف مستوياتها وتجلياتها – دينا وسياسة واجتماعا – حيث تعتمل فى طبيعة هذه المنطقة شبكة متداخلة ومعقدة من النقائض والاضداد (...) بما يجعل اجتراح الحسم التاريخى فيما بينها أقرب إلى المحال. فتأتى التوفيقية لتمثل بلسماً ذهنيا راهنا لهذا التوتر والانشطار، وذلك ما يجعلها بامتياز – ايديولوجيا اللاحسم فى الحياة العربية»(١٧).

ونكاد نتبين من هذا النص، الذى حرصْنا على اقتباس أغلب تصوراته الأساسية، أن وضع اللاحسم هو أقرب إلى الضرورة الموضوعية، ذلك أنه كما يصفه النصّ «اللاحسم الاضطرارى». أما «التوفيقية» فهى تمثل موقفا «ذهنيا راهنا»، أى هى حل فكرى ذاتى مؤقت فى مواجهة هذه الضرورة الموضوعية. وخلاصة هذا، أن الموضوع هو الشارط للموقف الفكرى للذات! وبصرف النظر عن الدلالة التبريرية العاجزة ذاتيا لهذا الموقف الفكرى التوفيقى الذى يحسن الدكتور الأنصارى وصفه بالبلسم، يبقى السؤال معلقا: ما السبيل إلى الحسم وتجاوز هذه الثنائية المختلّة –

باسم التوفيقية - بين سيادة النقائض والاضداد فى الواقع الموضوعى، ومشروطية الفكر الذاتى لهذا الواقع الموضوعى بنقائضه وأضداده؟

ولعل هذا السؤال ينقلنا إلى خاتمة الكتاب التى يسعى فيها الدكتور الأنصارى إلى الإجابة عن سؤاله حول مشروعه الفلسفىّ: هل هو مشروع فلسفى للفكر العربى أم ايديولوجيا تجاوزها الصراع؟

يعرض الدكتور الأنصارى لخاتمة كتابه فى بنية سردية أقرب إلى التأملات الذاتية، وفى شكل فقرات مُترَّقمة من ١ إلى ١٧ يتراوح حجمها بين ثلاثة أو أربعة أسطر، وبعض صفحات تقصر أو تطول، يركز فيها على خلاصة الخلاصة لمشروعه الفلسفى، مكرراً فى بدايتها الإشكاليات التى عرض لها فى الصفحات السابقة للكتاب الخاصة بمفهوم التوفيقية، ساعيا إلى تعميقها بالعديد من الأمثلة والاجتهادات الفكرية التاريخية حتى الواقع الراهن لينتهى إلى الدعوة للخروج من «ورطة التوفيق» بين الثنائيات بالعودة إلى براءة الذات الحرة وفطرتها»! (١٨)

من الفقرة الأولى وحتى الفقرة الثامنة، يؤكد الدكتور الأنصارى أولا أن «منازع الحضارة العربية الاسلامية تتمثل فى كلمة واحدة هى التوحيد سواء بمعنى العقيدة الدينية أو الوحدة السياسية والحضارية. ولكن طبيعة المتناقضات فى عالمنا المجبول بالثنائية - كما يقول - يجعل هذا التوحيد بعيد المنال بكماله المصفّى. فكيف نقبل بالثنائية ونحن موحّدون؟ فلنحاول إذن الاقتراب من مثال التوحيد وكماله بالتوفيق(١٩). فالتوفيق - كما يقول - هو معراجنا للتوحيد وتوقنا إليه. بهذا التوفيق نصبح

فوق مستوى الثنائية وقرب مستوى الوحدانية. وبمقدار ما يمثل التصالح والانسجام بين العناصر، الاقتراب من التوحيد، بقدر ما يغدو التصارع والتعدد فى مختلف المستويات الإلهية والعقيدية والسياسية تعبيرا عن الارتداد للاشتراك وما يعنيه من هلاك. ولهذا فإن هذا التوحيد والتوفيق هو معيار القبول والرفض فى مضمار التفاعل الحضارى. فرأى الاسلام فى الثنوية المانوية زندقة، على حين كان لقاؤه مع منطق عدم التناقض الأرسطى ومع فكرة الواحد الأول فى الأفلاطونية المحدثة. ولهذا كان لقاء الفكر الاسلامى مع العنصر التوحيدى العقلى فى الحضارة اليونانية وإغفاله للجانب التراجيدى منها الذى يعبر عن ظاهرة الصراع بين قوتين فى الوجود، ممسكا بجوهر الروح التوفيقية الرافضة لجدلية الصراع. وهكذا ساد الصوت الواحد، أدب الذات المتوحدة فى غنائيتها ذات الوتر المنفرد. ولم يقتصر الأمر على الأدب وحده، ففى نطاق العقيدة لم يلتفت علم الكلام لمعالجة جوانب القلق والتوتر فى التجربة الدينية بقدر ما التفت إلى صياغة المعتقدات التوحيدية النهائية ذات الطابع المذهبى. ومن المرجح أيضا - كما يقول الدكتور الأنصارى - أن روح التوفيق كان لها دور فى عدم بروز أدب الاعترافات الذاتية وفن السيرة الشخصية الصريحة. وكانت روح التوفيق عامل دفع وإيجاب، صهر الاضداد فى مزيج عضوى، فشاعت فى صميم الشخصية حالة من الاتساق والطمأنينة الداخلية والانسجام مع الذات. ولهذا أصبحت الحضارة فى تكوينها الداخلى «حضارة وئام تندر فيها حالات الانفصال والانهيار العقلى والنفسى واختفت لذلك ظاهرة الانتحار فى تاريخ الأمة».

وليسمح لى الدكتور الأنصارى أن أقطع قراءتى لبقية فقرات الخاتمة، لأقف وقفة عابرة وإن تكن زاخرة بالدهشة والتعجب لهذه الصورة المسحاء المستوية للحضارة العربية الاسلامية، التى تكاد تخلو من الصراع والتى تسودها روح التوفيق وحالة الاتساق والطمأنينة والاستقرار العقلى والنفسى. إنها صورة تكاد تلغى تاريخية التاريخ العربى الاسلامى نفسه فى تجلياته الدينية والعسكرية والأدبية والفكرية والفلسفية والسياسية والعرقية وما احتدمت به من اختلافات وتناقضات ومصادمات تحت راية التوحيد نفسه، وبينه وبين الحضارتين الهللينية الرومانية والحضارة الهندية والفارسية برغم ما قام من تفاعل حضارى بينه وهذه الحضارات. والحديث يطول لو أردنا التفصيل والتدقيق حيث لا مجال هنا لذلك.

ونعود إلى قراءتنا الانتقائية للخاتمة من الفقرة التاسعة حتى الفقرة السادسة عشرة. فى هذه الفقرات ننتقل إلى العصور الحديثة(٢٠)، فنجد أنفسنا – على خلاف الصورة السابقة – فى حالة تفتقد الانصهار بين الأضداد فى مزيج عضوى، كما تفتقد الطمأنينة الداخلية والانسجام مع الذات والوئام. ففى العصر الحديث – كما يقول الدكتور الأنصارى – يحدث انقلاب فى مفهوم المنطق من اتساق المنطق الأرسطى القائم على مبدأ الانسجام الداخلى إلى المنطق الديالكتيكى الهيجلى المستند إلى مبدأ التناقض. و«هنا تكمن، كما يقول الدكتور الأنصارى، أصعب معضلات التوفيقية المعاصرة، إذ بينما التوفيقية الكلاسيكية سندها المكين فى عقل فلسفى يونانى مؤمن بطبيعته، أصبحت التوفيقية الجديدة تحاول اللحاق بعقل متغير ثائر متشكك، وفى ذلك ما فيه من صعوبة قيام توفيق مبنى على

أسس وطيدة ثابتة»(٢١). ولهذا قد نجد من المفكرين العرب المحدثين من يكتفى بالدعوة إلى التفاعل مع الجانب المثالى المؤمن فى الفكر الأوروبى الحديث، ومنهم من ينتقد هذه المثالية الحديثة ويعود إلى الإيمان التقليدى الملتزم، ومنهم من يحاول تتبع المذاهب الإيمانية فى الفلسفة المعاصرة لإثبات عودة العقل الأوروبى إلى الإيمان، وبالتالى إمكانية الإحياء التوفيقى.

على أن الدكتور الأنصارى يرى أن النظرية التوفيقية التى بطبيعتها غير صراعية، والتى لاتصلح إلا لعصور الاستقرار والاستيعاب الحضارى المستقر المتوازن، ليست بالفكرة الملائمة لهذه العصور المتحوّلة. ولكن... هل معنى هذا أن التوفيقية فكرة مُخفقة ومقضى عليها بالعقم كما يقول؟

ويجيب الدكتور الأنصارى على هذا التساؤل بأنه «إذا شاءت التوفيقية المحدثة أن تكون فكرة مجدية فلابد أن تغربل التيارات الحديثة لتكشف ما يوافقها بصدق وأمانة. وأن تغربل أيضا التفسيرات المختلفة للإسلام لاكتشاف ما هو قادر على التوافق مع التيار العصرى المنتقى (...) ومن اليسير انتقاء الجزئيات المتشابهة وجمعها لاستخراج عشرات المعادلات التوفيقية بينهما»، ولكنه يتدارك بعد هذه الرؤية الجزئية الانتقائية إلى القول «بأنه ما لم يصل التوفيق إلى مستوى «المندمج العضوى» Syn-thesis بانصهار طرفيه فى وحدة جديدة حية فاعلة، فإنه سيظل مركبا تقريبيا وتلفيقيا غير مجد». ويعود الدكتور الأنصارى مرة أخرى إلى الجدلية الهيجلية بصورة أفضل فلا يستخدم فكرة «الوحدة النهائية» بل انصهار الطرفين فى وحدة جديدة حية وفاعلة وأرفع نوعيا، مما يقربها من الصيرورة

والتطور والصراع ويتجاوز بها فكرة الوحدة النهائية المستقرة. بل يؤكد الدكتور الأنصارى ضرورة الصراع بين النقائض كشرط لاندماجهما وتوحيدهما.

ويحدد الدكتور الأنصارى «التوفيقية السليمة الأصلية التى يطمع فى تحقيقها منزعُ التوحيد العربى، فى توافر قدر من التفاعل بين عنصريهما النقيضين السلفية والعلمانية فى مواجهة حضارة حرّة ومنفتحة. وهذا «يقتضى أن تأخذ التوفيقية فى اعتبارها بصورة كاملة وواعية الموقف السلفى والموقف العلمانى معا، قبل أن تحاول دمجهما فى معادلتها قسْراً، مما يقتضى كذلك فهم كل منهما فى شمول نظاميهما وجذرية منطلقاتهما قبل الدخول فى أى محاولة للتقريب بينهما». ويأخذ الدكتور الأنصارى فى استعراض المواقف المتصلبة فى كلا الجانبين: موقف سيد قطب الذى يذهب إلى أن الموقف الاسلامى هو المعيار الأوحد الأعلى الذى يقوم عليه نظام كلى متميز عن أى نظام آخر وغير قابل أن يكون مندمجا جديدا معه. وفى مواجهة هذا الموقف السلفى يشير الدكتور الأنصارى إلى الموقف العلمانى النقيض الذى يتمثل فى فكر قسطنطين زريق الذى يدعو إلى «أن نصبح بالعقل وبالروح، لا بالاسم والجسم فقط، قسماً من العالم الذى نعيش فيه، نجاريه فى نظم العيش والفكر، ونتكلم لغته، ونتصل بأصوله، ونضم مقدراته إلى مقدراتنا»، أو كما سبق أن قرر طه حسين أن نقتبس الحضارة الأوروبية خيرها وشرّها، حلوها ومرّها. وتتخذ هذه العلمانية الأصولية العقل وحده معياراً أعلى وقيمة نهائية. وكان من المفترض - كما يقول الدكتور الأنصارى - «أن يكون الشاغل الأكبر للفكر العربى هو الصراع بين هذين النقيضين حتى يستوعب أحدهما

العناصر الحية من نقيضه وينحسم الأمر بسيادة أحد الضدّين بعد أن يتخذ شكل المندمج الجديد(٢٢).

والملاحظ فى هذا النص أن الدكتور الأنصارى يتخلى فجأة عن مفهومه «للمندمج الجديد الجدلى» باعتباره انصهاراً بين الطرفين ويقول بسيادة أحد الضدّين! لعل السبب فى ذلك هو المثل الذى اختاره لتوضيح فكرته، بقوله: «مثلما انتصر الاسلام على الجاهلية بعد أن استوعب ما فيها من عناصر قابلة للبقاء والتشكل الجديد»، على أن مفهوم الاستيعاب أقرب إلى مفهوم «المندمج الجديد» من مفهوم السيادة فى المنهج الجدلى الذى يوظفه الدكتور الأنصارى لصياغة مفهومه التوفيقى «للمندمج الجديد».

ولهذا سرعان ما يعود الدكتور الأنصارى إلى منهجه الجدلى عندما يبتعد عن هذا المثال إلى مثال اكثر عمومية بقوله: «فقد يكون من سبل التجديد فى الفكر الاسلامى إتاحة حرية التفاعل الجدلى – الطبيعى والجدلى – بين نقائض هذا الفكر وعلى الأخص نقيضيه الرئيسين: السلفية والعقلانية. وذلك كى يتمازج ما فى الأولى (السلفية) من كينونة وثبات وأصالة، مع ما فى الثانية (العقلانية) من صيرورة وتغيّر وجدّة، ويصبح التوفيق بينهما مستوعبا جانبى الحقيقة فى سبيل الوصول إلى وحدة الحقيقة.

على أن هذا الاستيعاب – كما يقول – لايعنى تحطيم التوفيقية بصفة نهائية، بل إن هذا الصراع – المقنن بقوانين الجدل – من شأنه أن يؤدى إلى توليد المندمج الجديد بصورة طبيعية، وهذا ما سيوفر القاعدة المتينة – كما يقول – للتوفيقية المتطورة المنشودة التى ستتمكن أخيرا

من الملاءمة بشكل خلاق وفعال بين فكرتها التوحيدية الأم وديالكتيك العصر الحديث وستعيد توحيد عنصريها – التراث والمعاصرة – بصيغة تختلف عن الصورة الراهنة فى الفكر العربى.

وهنا ينتقل بنا الدكتور الأنصارى نُقلة أعمق من هذا التعامل الجدلى بين النقيضين السلفى والعقلانى وذلك فى أبرز التيارات الفلسفية الوافدة التى تعامل معها الفكر العربى المعاصر وهو تيار الجدل «الديالكتيك» فى تجلّيه الذاتى فى الفلسفة الوجودية بشقّيها الإلحادى والإيمانى وفى تجليه الموضوعى فى الفلسفة الهيجلية بشقيها الهيجلى والماركسى. ويرى الدكتور الأنصارى أن استيعاب الفكر التوفيقى للجدلية الذاتية الوجودية المؤمنة، واستيعاب الفكر الفلسفى الاجتماعى للجدلية الموضوعية فى نطاق الوجود والتاريخ والمجتمع قد يمثل المدخل الحقيقى لإيجاد القاعدة المشتركة بين الأساس التوحيدى التراثى والأساس الديالكتيكى العصرى. وهنا يشير الدكتور الأنصارى إلى العديد من الأسماء فى فكرنا العربى المعاصر التى لها اجتهادات متنوعة فى هذا التوجه مثل عماد الدين خليل ومحمد عيتانى وحسن صعب ومحمد البهى وفاتح المدرس وأحمد موسى سالم وعصمت سيف الدولة وعائشة عبد الرحمن وحسن حنفى. ويشير الدكتور الأنصارى إلى محاولات عند بعض تلك الأسماء للتقريب بين الفكر الدينى والفكر الجدلى المادى، بل يتجاوز هذه المحاولات للتقريب بين الفكر الدينى والفكر الجدلى، إلى فلسفة الوفاق الدولى فى الستينيات التى أمدّت التوفيقية المحدثة بأمل جديد فى تحقيق التوازن بين تناقضات العصر، فالفلسفتان الكبيرتان فى هذا العصر: الليبرالية

والماركسية أخذتا تتقاربان بطريقة توفيقية بعد أن استنفدتا إمكانات الصراع فيما بينهما. فالليبرالية - كما يقول - اتجهت نحو مزيد من العدل الاجتماعي والالتزام الجماعي، بينما الماركسية تقبلت شيئا فشيئا فكرة الحرية واحترام جوهر الإنسان الفرد، إلى أن نفت ذاتها كما يقول. «وإذا سلمنا أن العصور الوسطى هى عصور الدين، تمثل الموضوعة thesis وأن عصر العلم منذ النهضة يمثل النقيضة antithesis فإن المندمج ynthesis لابد أن يكون صهراً لروح العصرين فى عصر جديد يتوافق فيه الدين والعلم على امتداد القرون المقبلة»(٢٣). بل يتجاوز الأمر هذا الطموح عند بعض المفكرين العرب فى أن تتخطى التوفيقية العربية هذا اللقاء بين عصر الدين وعصر العلم لتستوعب هى من جانبها الاشتراكية المادية العلمية ولتقدم الإيمان الدينى للشعوب التى اقتنعت بالشيوعية. إلا أن ما حدث فى الواقع - كما يقول الدكتور الأنصارى - هو أن الملايين تجاوزت الماركسية كلها واستعادت الإيمان! (٢٤).

ويختتم الدكتور الأنصارى الفقرة السابعة عشرة الأخيرة من كتابه الموسوعى بالتساؤل عن تأثير النزعة التوفيقية على طبيعة الهوية العربية المعاصرة ومدى ما حققته هذه الهوية من أصالة ذاتية تمّت تحت تأثير تلك النزعة. ويستخلص من دراسته للفكر العربى المعاصر، أن العرب المعاصرين إما ماضويون واقعون تحت وطأة التراث أو علمانيون واقعون تحت تأثير الغرب، أو توفيقيون - فى الأغلب - يحاولون إقامة التوازن الضائع شبه المستحيل بين الغرب والتراث. ولهذا فهم - كما يقول - أسرى لما هو خارج كينونتهم الذاتية الصميمة الحاضرة، هم أسرى لهذا

الخارج، مكانا وزمانا، فالغرب غريب عنهم بحكم المكان، والماضى غريب عنهم بحكم الزمان. ونتيجة لذلك «فقدت هذه الذات خصوصيتها وإمكانات نموها المتفرد المستقل، وهذا ما أفضى إلى فقدان الحياة العربية منذ مطلع النهضة حسّها الحضارى الثابت النهائى. ولهذا فإن أزمة التوفيقية المحدثة لاتقتصر - كما يقول - على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينيْن تاريخيا وفكريا وحضاريا، وإنما تتمثل فى أن العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحياة المعاصرة فى شكلين مجتزأيْن أو مُحرّفيْن، بحيث غدا الأمر توفيقا بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة.

واذا كان الفكر العربى المعاصر يفتقد خصوصيته الذاتية وإمكانات نموه المتفرد المستقل، فإن من الطبيعى ألا يجد الدكتور الأنصارى تجاوزا لهذه الأزمة المستعصية - كما يقول - إلا الدعوة فى شكل تساؤل: «ماذا لو قرر العربى المعاصر كسر طوق هاتين القوتين الطاغيتين وخرج من ورطة التوفيق بينهما وأنهى حالة استلابه بالعودة إلى براءة الذات الحرة وفطرتها بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معا واتخذ من معاناته الذاتية وكينونته ومأساته وأشواقه وموقعه الفريد فى الزمان والمكان قيمة أساسية وحيدة يغربل على أساسها ما يتقبله من التراث والحضارة الحديثة على السواء، بدل أن تكون شخصيته محكومة بثنائية قيمية لمصدرين غريبيْن عنه بحكم الزمان والمكان» ويضيف: «لعله بهذا أن يكتشف ذاته، ويعيد اكتشاف التراث والعصر برؤية ذاتية مستقلة صادقة، فاعلة، مبدعة ابداعا أصيلا».

وهكذا ينتهى بنا هذا المشروع التوفيقى لمحاولة التوفيق بين طرفى

ثنائية الدين والعلم، التراث الدينى والعقل العصرى، بين التوحيد والديالكتيك الهيجلى للاقتراب من وحدة الحقيقة، إلى هذه العودة إلى الذات فى براءتها وفطرتها الأولى لاكتشاف التراث والعصرى من جديد من خلالها، أو بتعبير آخر العودة إلى الثنائية من خلال الذات! وهكذا يكاد ينتهى هذا المشروع الفلسفى بالدعوة إلى مشروع فلسفى توفيقى جديد للفكر العربى، لم يبدأ بعد! ودون أن يحدّد له منهجا موضوعيا لهذه الدعوة..

على أن الذى لاشك فيه أن هذا الجهد الموسوعى الجاد الجبار، يقدم رؤية ناصعة عميقة شاملة لأزمة اللاحسم فى فكرنا وواقعنا، وهو فى ذاته – وفى الوقت نفسه – يعدَ تعبيرا كذلك عن هذه الأزمة التى عبر عنها بأمانة وصراحة وبروح نقدية واستشراف تاريخى فكرى وموضوعى. ولهذا كانت كلماته الأخيرة دعوة فى صورة تساؤلية.

وفى تقديرى أن إشكالية مثل هذه الدراسات حول الفكر العربى عامة أو حول قضية من قضاياه مثل قضية التوفيقية، تكمن فى قصر الدراسة الفكرية – فى الأغلب – على الجانب الذهنى الفكرى وحده دون الواقع الموضوعى. حقا، إن هذا الكتاب حرص أن يفسر بعض الظواهر الفكرية بواقعها الموضوعى السياسى والاجتماعى، وربط بل شرط أزمة التوفيقية الفكرية بأزمة الواقع الاجتماعى والسياسى وما يعتمل فيه من تناقضات وصراعات، ولكن كان ذلك فى حدود التمييز بين توفيقية اللاحسم وتوفيقية الاستقرار والتجانس، وليس لتحديد جدل العلاقة بين الذات والموضوع، بين الفكر والواقع، بين التاريخ والجغرافيا، بين الانسان

والطبيعة، بين السلطة والمجتمع، بين الفرد والجماعة، بين الأنا والعالم، بين الخاص والعام، إلى غير ذلك. وفى تقديرى أن مفهومه «للوحدة النهائية» فى المنهج الجدلى الخاص الذى يتبناه قد يكون المسئول عن ذلك.

والواقع أن القراءة السياسية لهذا «الكتاب – المشروع» فضلا عن كتبه الأخرى التى يغلب عليها الطابع السياسى – والتى أشرنا إليها فى البداية – قد تكون أكثر تحديدا وشفافية فى تناول هذا الجانب الموضوعى من أزمة «التوفيقية» الفكرية فى واقعنا العربى، السياسى والاقتصادى والاجتماعى، ولهذا أرجو أن تكون لنا قراءة أخرى لها، استكمالا لهذه القراءة.

على أن هذا لايقلل من القيمة الكبيرة لهذا الكتاب الذى يعدّ أهم كتاب مكرس فى المكتبة العربية لقضية التوفيقية فى فكرنا العربى القديم والحديث.

وسيظل بغير شك مرجعا أساسيا للدراسة والحوارات والتساؤلات الخصبة فى ثقافتنا المعاصرة.

الهوامش

(١) منشورات عالم المعرفة. الكويت. نوفمبر ١٩٨٠.

(٢) المرجع السابق ص ٦.

(٣) د.محمد جابر الأنصارى: الفكر العربى وصراع الأضداد. ط.١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت.

(٤) المرجع السابق بين صفحتى ١٣٣-١٤٣.
(٥) المرجع السابق ص ١٧.
(٦) المرجع والموضوع نفسه.
(٧) المرجع السابق ص ٢٠.
(٨) كتاب «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» للكاتب: مقال «حركة التحرر الوطنى بين التوفيق والتوفيقية» ط [٢] دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨.
(٩) «الفكر العربى وصراع الأضداد» المرجع السابق ذكره بين صفحتى ٣٥-٣٧.
(١٠) يراجع المرجع السابق صفحة ٩٥ وما بعدها حتى صفحة ١٠١.
(١١) يراجع المرجع السابق من صفحة ١١١ وما بعدها.
(١٢) المرجع السابق: صفحة ١١٣-١١٤.
(١٣) المرجع السابق: ص ١٣٣-١٣٤.
(١٤) المرجع السابق: ص ١٣٨.
(١٥) المرجع السابق: ص ١٤١-١٤٢.
(١٦) المرجع السابق والموضع نفسه.
(١٧) المرجع السابق نفسه ص ١٤٢-١٤٣.
(١٨) المرجع السابق بين صفحتى ٥٨٩-٦٤٥.
(١٩) المرجع السابق، بين صفحتى ٥٨٥-٥٩١، إعادة بناء أبرز ما فى الفقرات من ١-٨ بشكل مركز.
(٢٠) المرجع السابق بين صفحتى ٥٩١-٦٤٠. إعادة بناء أبرز الفقرات من ٩ إلى ١٦ بشكل مركز.
(٢١) ولهذا كان كتابه «انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة فى الثقافة العربية».
(٢٢) المرجع السابق ص ٦٠٩.
(٢٣) المرجع السابق ص ٦٣٨.
(٢٤) المرجع السابق: من صفحة ٦٤٠ إلى صفحة ٦٤٥.

نقد الأنصارى لوعى العربى بذاته وبالعربى الآخر

هذا مجرد تهميش على متن الدكتور محمد جابر الأنصارى حول «وعى العربى بذاته وبالعربى الآخر» الذى يتسم بالعمق والاتساق والإحساس العميق بالمسئولية القومية. وهو تهميش لايختلف مع جوهر ما قام به الدكتور الأنصارى من تحليل وما انتهى إليه من نتائج، وإنما قد يكون محاولة للانتقال ببعض عناصر المتن من العام إلى الخاص، ومن النظرى إلى العملى، وتنمية بعض المسكوت عنه الذى يتضمنه المتن نفسه.

والحق أن متن الدكتور الأنصارى يكاد أن يكون خلاصة صافية مركزة للعديد من كتابات الدكتور الأنصارى السابقة والتى تجسّد منهجا علميا واضحا، حدّده فى أول كتاب له قرأته منذ خمسة عشر عاما هو «تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠-١٩٧٠» [عالم المعرفة - نوفمبر ١٩٨٠]، وذلك بقوله فى مقدمة هذا الكتاب «لقد أصبحت الدعوة ملحة للعودة إلى الذات الحضارية وفهمها من الداخل واستكشاف قوانينها الأصلية». واكتشاف الذات كما يقول «لايعنى تقديس

الذات وإنما يعنى فهمها وتحليلها ونقدها ثم الارتفاع بها نحو «ذات» متجددة أنضج وأسمى» [ص٦]. ومن الثمانينيات وحتى اليوم، تجرى السنون بما يمزّق الذات القومية، ويضاعف من تخلفها وتبعيتها. ولايتوقف الدكتور الأنصارى عن مواكبتها ببصيرة نافذة سعيا إلى اكتشاف قوانينها، وتفسير السلبى والإيجابى منها، كقاعدة موضوعية لحسن تفهم الذات القومية والخروج بها من أزمتها الحضارية، وفى المتن أو هذه الورقة، يواصل الدكتور مسعاه لكشف المعوقات الثقافية - خاصة - التى تحول دون التفاهم بين العرب وتفضى إلى فرقة بل إلى منازعات دموية أحيانا. وهو يرجع هذه المعوقات إلى ثلاث ظواهر ثقافية.

الظاهرة الأولى هى افتقاد العرب «للثورة المعرفية الكاشفة والناقدة التى تسبق عادة النهضات الجديدة وتعيد تأسيس نظرة الأمة إلى ذاتها وإلى العالم». وهو لاينكر بداية حركة تنويرية نقدية برزت على يد روّاد النهضة فى مستهلها. وإن كان يرى أن منحاها المثالى والنظرى المفتقر للواقعية المجتمعية غلب على هذه الحركة وصرف اهتمامها عن البحث عن مجريات وملموسات وخصوصيات الواقع المجتمعى التاريخى والمعاصر فى المنطقة العربية، مما أدى - كما يقول - إلى استيعابها فى «طوفان تنامى القوى والعصبيات المجتمعية التقليدية».

وهو لاينكر كذلك قوة تأثير التدخلات الأجنبية فى هذه المنطقة، وإن كان يرى «أن خطرها الأكبر فيما خلفته هذه التدخلات من شعور قدرى بالعجز لدى كثير من العرب» و«تضخيم هاجس التآمر الأجنبى الذى صرف العرب عن البحث عن نقاط ضعفهم التاريخية والمجتمعية وفى

أوجه سلبياتهم الخطيرة المتمثلة فى قصور العديد من مسلكياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية الراهنة»، «وبدلا عن ذلك يستمر الحديث المعاد فى الخطاب العربى عن الامبريالية والصهيونية التى هى بطبيعتها قوى عدوانية طامعة»، على أنه لاينكر ما قدمته الأمة العربية من التضحيات البطولية، إلا أنها «لم تتشبع بعد أن التضحية الوطنية فى عصرنا تتركز فى الالتزام اليومى المبرمج بإنجاز متطلبات القوة الحضارية أكثر من تركزها فى مجرد الهيجان السياسى والعنف الجسدى المباشر».

وهكذا – كما نرى – يردّ الدكتور الأنصارى، حالة الضعف والتمزق والتخلف لدى العرب، إلى افتقاد الصحوة المعرفية، «صحوة العقل وصحوة الحقيقة المتأتّية عن ذلك» التى تتحقق بها معرفة الذات الجماعية ومعرفة العالم والآخر الأجنبى وبالتالى تصالح العرب مع ذاتهم ومع العالم.

أما **الظاهرة الثانية** فتتمثل فى معادلة أخرى هى كذلك وراء ما يفتقده العرب من تصالح مع ذاتهم ومع العالم المحيط بهم، هذه الظاهرة هى التجانف أو التعارض بين الطابع التوحيدى القومى للعرب، من ناحية، وتعدد كياناتهم الوطنية من ناحية أخرى. ويتمثل هذا التعارض «فى النظرة القومية الأحادية التى ترفض واقع التعدديات الوطنية» بما ينجم عن ذلك من انتهاكات وصراعات، «كما تتمثل فى النظرة التجزيئية كرد فعل للنظرة السابقة». ويرى الدكتور الأنصارى «أن الوطنّى هو السبيل إلى القومىّ ولاحياة قومية بلا حياة وطنية سليمة فى كل قطر» وأن البناء القومى لابد أن يراعى خصوصية البناء الوطنى فى كل بلد عربى، وأن يقوم التوحيد القومى على أساس من حرية الاختيار لا التوحيد القسرى. وهو درس

موضوعى تعدّى العلاقات بين الدول العربية إلى مستوى المجتمعات والشعوب العربية. يستخلصه الدكتور الأنصارى من «أزمة الغزو العراقى للكويت عام ١٩٩٠» وان كانت له جذوره - كما يقول منذ واقعة الانفصال عام ١٩٦١ فضلا عن الخلاف حول قضية «الصلح مع اسرائيل، والتفاوت الناجم بين العرب بتأثير الثروة النفطية».

أما **الظاهرة الثالثة** فتتعلّق بصورة العربى لدى العربى الآخر، سواء بين العربى والعربى فى القطر الآخر، أو بين العربى والعربى الآخر، أى بين الطوائف أو القبائل أو المذاهب داخل القطر أو الوطن الواحد. ويبرز الدكتور الأنصارى غياب النظرة الموضوعية المنصفة للعربى إزاء العربى الآخر ومحاولة إلغائه. ويرى أن هذا الاختلاف بين العرب ذو جذور موضوعية جغرافية وتاريخية وسوسيولوجية، ولابد من أن تصبح خلافا عدائيا، يكاد يتأسس تأسيسا وهميا على الفتن فى تاريخنا القديم. ويرجع الدكتور الأنصارى هذه الظاهرة إلى استشراء الفكر الإطلاقى سواء فى المجال السياسى أو القومى أو الدينى. ويرى ضرورة أن يتم «حوار الاختلاف بين المختلفين على أساس النسبية الاجتهادية، لا على أساس المطلقات، مطلقات الحق والباطل، ومطلقات الإيمان والكفر. فتصارع المطلقات - كما يقول - لاينتج غير ديمومة الصراع.

هذه هى الظواهر الثقافية الثلاث التى يعرضها الدكتور الأنصارى كمصدر لتجارب الشقاقّ المرّة - كما يقول - التى مرت على العرب. وهو يستشعر أن تصاعد التصلّب الإسرائيلى، والتجاهل الأمريكى للعرب مؤخرا، قد خلق تراحماً جديدا بين العرب وحنينا للعودة إلى عهد الصفاء

القومى. ولهذا يرجو فى مقابل هذه الظواهر الثلاث السلبية السائدة، السعى إلى تأسيس الحنين إلى الصفاء القومى على قواسم موضوعية مشتركة، واقعية وعقلانية لم تتوافر بعد - كما ينبغى - فى نسيج العلاقات العربية. وينتهى فى النهاية إلى القول بأنه إذا كانت علاقات السياسة والاقتصاد لازالت بعد فى حاجة إلى ترميم، فإن العمل الثقافى الفكرى المعرفى يمثل اليوم قاعدة اللقاء الأول بين العرب. عذرا على هذه الإطالة فى إعادة بناء ورقة الدكتور الأنصارى بنص عباراتها فى أغلب الاحيان ولكن بحسب قراءتى لها، حتى تكون حاضرة حضوراً مباشرا فى تعليقى عليها.

مع اتفاقى مع الدكتور الأنصارى فى جوهر تحليله ونتائجه، إلا أننى أرى أن التحليل من ناحية قد يغلب عليه طابع التجريد، ولعل هذا أن يكون بسبب حرص الدكتور الأنصارى على عدم إثارة بعض النقاط التفصيلية التى يخشى أن تعكّر هذا الصفاء القومى الذى أخذت تلوح بشائره.

كما أن النتائج من ناحية أخرى - على صحتها - هى أقرب إلى التأكيد على ما ينبغى أن يتحقق دون تحديد منهج تحقيقه وآلياته فى سياق واقعنا العربى والواقع العالمى الراهن. ولعل الآلية الوحيدة التى ركزت عليها كلمة الدكتور الأنصارى هى الدعوة إلى الحوار بين الأطراف المختلفة بشأن العلاقة بين الوطنى والقومى. أما فيما يتعلق بالطابع التجريدى للتحليل، فالملاحظ أن تحليل الدكتور الأنصارى للواقع العربى يقتصر على البعد الثقافى، ويجعله (كما أشرنا) قاعدة اللقاء بين العرب فى هذه المرحلة. إلا أنه يعالج هذا البعد الثقافى فى حدوده المعرفية الفكرية الخالصة - أو بتعبير آخر دون الوقوع فى دور منطقى - يعالج البعد الثقافى

معالجة ثقافية خالصة. فحركة التنوير عند رواد النهضة لم تحقق ثورة معرفية - كما يقول - بسبب المنحى المثالي والنظرى المفتقر للواقعية المجتمعية الذى غلب عليها، دون أىّ إشارة إلى السياق السياسى والاجتماعى والاقتصادى الذى قد يكون وراء تخلف هذه الثورة المعرفية. حقا، إن الدكتور الأنصارى يشير اشارات عامة عابرة خلال ورقته إلى العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فتشخيصه - مثلا - لخلل العلاقة بين الوطنى والقومى يتضمن دلالة سياسية، وحديثه عن ضرورة تبادل المصالح والاحتياجات هو دخول فى البعد الاقتصادى، وهو يشير فى نهاية ورقته إلى أن علاقات السياسة والاقتصاد لاتزال تحتاج إلى ترميم.

وفى تقديرى أن تجنب إبراز البعدْين السياسى والاقتصادى بوجه خاص فى الرؤية الثقافية لايساعد لا على تفسير الجانب السلبى فى هذه الرؤية الثقافية ولا على منهج تجاوز هذا الجانب السلبى. ولست أقصد هنا بالبعدْين السياسى والاقتصادى الاستغراق فى تفاصيل الخلافات السياسية والممارسات الاقتصادية، وإنما أقصد فحسب أثر السياسى والاقتصادى فى الثقافى والعكس. على أن الثقافة حتى لو اقتصرت على المفهوم المعرفى المجرد - الذى يكاد يسود فى ورقة الدكتور الأنصارى - فهى تعنى كذلك الفكر السياسى كما تعنى الفكر الاقتصادى والاجتماعى والأدبى والفنى والعلمى والفلسفى، ولاسبيل للفصل بين المعرفى الخالص وهذه التجليات الثقافية المختلفة، واغفال ما بينها من تفاعلات وتداخلات. ولهذا فإن تخلف الثورة المعرفية الكاشفة والنافذة فى حياة الأمة لانسْتطيع أن نفسره فقط بذاتها، أى بالمنحنى المثالى والنظرى المفتقر للواقعية

الاجتماعية، وإنما قد نستطيع أن نتبين هذا التفسير – بشكل أدق – فى تخلف البنية الاقتصادية كغلبة الطابع الرعوى أو القبلى أو الريعى أو الاستهلاكى ،السمسارى فى الأنماط والتشكيلات الاجتماعية والاقتصادية فضلا عن السياق الثقافى السائد نفسه. وما أكثر دراسات الدكتور الأنصارى الأخرى التى يتبنى فيها هذا المنهج الموضوعى.

وكذلك الأمر بالنسبة للبعد السياسى الخارجى أو الداخلى. فبالنسبة **للعامل السياسى الخارجى** لانستطيع أن نكتفى بالقول – كما يقول الدكتور الأنصارى – **بأن أخطر أثر للتدخل الأجنبى هو فى أثره النفسى الذهنى فى الفكر العربى والوعى العربى، بحيث ساد الانطباع المضلل لدى العرب بأن جميع مشكلاتهم من صنع الآخرين**. فلاشك فى خطورة هذا الأثر النفسى والذهنى، إلا أن هذا الأثر هو بدوره نتيجة لعملية شاملة موضوعية من السيطرة السياسية والاقتصادية والثقافية لخدمة أغراض التدخل الاستعمارى، ولاسبيل إلى الفصْل كذلك بين الأثر والمؤثّر، أو تضْخيم الأثر والاقلال من شأن المؤثّر، بل تحميل الأثر النفسى الذهنى المسئولية الأكبر كما توحى كلمات الدكتور الأنصارى. ولعل هذا هو ما دفع الدكتور الأنصارى إلى القول بأن التضحية الوطنية فى عصرنا تتركز فى الالتزام اليومى المبرمج بإنجاز متطلبات القوة الحضارية، اكثر من تركزها فى مجرد الهيجان السياسى والعنف الجسدى المباشر. وأخشى أن أتبين فى هذا القول ثنائية ضدية استبعادية بين الفكر النظرى والنضال السياسى بل ما يشبه الاستخفاف بجانب النضال السياسى المباشر! وبرغم صحة قول الدكتور الأنصارى بأن من المعطيات العربية الداخلية – موضوعيا وذاتيا –

ما يمكن من المؤامرات الداخلية، فما أشد ما صدمنى استخدامه لمقولة مالك بن نبى المعروفة «القابلية للاستعمار أخطر من الاستعمار ذاته» !. فهذه المقولة قد تقال عن الأفراد أو الفئات أصحاب المصالح المعينة ولكنها لاتقال عن الشعوب، ولا يتمثَّل بها بوجه خاص فيما يتعلق بالتاريخ السياسى للأمة العربية.

وأنا أفهم بالطبع ماوراء كلمات الدكتور الأنصارى من أولوية العامل الذاتى الداخلى فى مواجهة التحديات الخارجية، إلا أننا هنا، فى مجال تفسير الظواهر، لا أعتقد أن ابراز العامل الذاتى – الثقافى الداخلى وحده كفيل بتقديم التفسير الموضوعى الأقرب إلى الصحة، والوصول إلى حلول! ولو تأملنا الأوضاع العالمية الراهنة، فى إطار ما يسمى بالعولمة وانفراد البلاد الرأسمالية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة على العالم، ومحاولة تنميط العالم سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا لمصلحتها، فإننا لانستطيع أن نجعل من العامل الذاتى – الثقافى الداخلى وحده بالمعنى المجرد الذى يقدمه الدكتور الأنصارى هو العامل الحاسم بشكل مطلق، ولابد من دراسة مختلف العوامل الموضوعية الأخرى. المسألة هنا ليست دفاعا عن العامل الذاتى – الثقافى الداخلى العربى فى مواجهة ما تُلْقى عليه من مسئوليات التخلف الحضارى العربى، بل والتدخل الاستعمارى، وإنما هو الحرص المنهجى على ألا يكون العامل الذاتى – الثقافى وحده هو قاعدة التفسير لأوضاع التخلف الحضارى. وأخشى أن يكون تركيز الدكتور الأنصارى على هذا العامل الذاتى الثقافى المجرد هو الذى دفعه إلى استخدام مصطلح «العرب» طوال كلمته تعبيراً

عن الواقع العربى. فالعرب مفهوم كلّى غير محدد الدلالة فى موضوع التضامن بشكل خاص. فالتضامن يعنى أطرافا والعرب رغم وحدة المقولة أطراف متعددة، فهناك الحكام وهناك المحكومون، وهناك الفئات والمصالح الاجتماعية المختلفة المتفاوتة وهم ليسوا حاصل جمع لآحاد، بل هم أنظمة سياسية وعلاقات وتشكيلات اجتماعية وإنتاجية، والحديث عنهم لايكون موضوعيا إن لم يأخذ فى الاعتبار كل هذه التشكيلات والعلاقات داخل مصطلح العرب الكلى.

ولهذا كان من الطبيعى – بالاقتصار على استخدام مصطلح العرب – أن يسقط مفهوم الدولة العربية فى مناقشة قضية التضامن وقضية الثقافة. والواقع أنه لاسبيل إلى مناقشة هاتين القضيّتين بمعزل عن طبيعة الدولة العربية، تكوينها، دورها، علاقاتها، دلالتها الاجتماعية، سياساتها الداخلية والخارجية.

إن الدولة هى البعد السياسى المفتقد فى ورقة الدكتور الأنصارى. ولعل هذا أن يكون نتيجة لهشاشة وجود الدولة العربية فى منظور الدكتور الأنصارى. ويكفى أن نقول – دون حاجة فى هذا المجال إلى الدخول فى التفاصيل – أن أغلب الدول العربية مفروضة من أعلى، وهى التى تحتكر وسائل الإعلام والتعليم والثقافة، التى هى أجهزة إيديولوجية اساسية من أجهزتها السلطوية التى تدعم بها مشروعيتها، فى داخل الوطن الواحد، وعلى مستوى الأمة العربية، وفى مواجهة العالم. ولهذا فالثورة المعرفية وحدودها مشروطة إلى حد كبير بحدود هذه السلطة، وطبيعة مشروعاتها التنموية، ومستوى تطورها المدنى، وحدود الديمقراطية، وحقوق الإنسان

فى نظام حكمها، وطبيعة ارتباطاتها بسياسات ومصالح الدول الأجنبية وبخاصة تلك التى تمثل الهيمنة فى عصرنا الراهن. ولهذا لاسبيل لتغييب دور الدولة العربية السلبى فى واقع التخلف المعرفى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى. إن الحرية شرط أساسى لتحقيق بنية ثقافية ذات عمق موضوعى عقلانى نقدى. وهو شرط مفتقد فى جميع البلاد العربية بمستويات تتراوح صعوداً نسبيا، وهبوطاً حتى قاع القاع. على أنه برغم هذا، فهناك ظواهر حداثية وتحديثية وتنويرية فى مختلف البلاد العربية بمستويات مختلفة. إلا أنها ظواهر برّانيّة علوية نخبوية لاتكاد تخْفى التخلف البشع فى العديد من الأبنية الاقتصادية والمجتمعية والتشريعية القاعدية. ولهذا لاسبيل لتقييم الواقع الثقافى أو تغييره بدون أن توضع الدولة موضع الاعتبار والمساءلة.

وما يصدق على دور الدولة وتأثيرها فى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يصدق كذلك على دورها فى تفجير النزاعات بين المستويْين الوطنى والقومى وداخل المستوى الوطنى نفسه.

ليس فيما أقوله تغييب للدور السلبى للمثقفين أنفسهم، ولمسئوليتهم عن الأوضاع المتردية الراهنة. ولكن من التعسف – فى تقديرى – أن نعالج قضية المثقفين – أو قضيّة الثقافة عامة – معالجةً مجردة. فالمثقفون ليسوا فئة متجانسة، فهناك المثقف التقنى والمثقف السلطوى والمثقف البيروقراطى، والمثقف السلفى والمثقف الليبرالى والمثقف الأكاديمى والمثقف القومى والمثقف الماركسى والمثقف العضوى، وهناك تداخل بين هذه الأنماط المختلفة من المثقفين. وإلى

جانب ذلك، هناك ثقافة السلطة المعبّرة عن إيديولوجيتها والداعمة لمشروعيتها والحريصة على تكريس الواقع القائم وإعادة انتاجه باستمرار. وهناك الثقافة المعارضة للسلطة، المعبّرة عن المصالح الأساسية لأغلبية الشعب والمتطلعة دائما إلى التجديد والتغيير والتقدم. وهناك مستويات مختلفة من الثقافة نفسها على الصعيد الاجتماعى. ولهذا يختلف الحكم على المثقفين وعلى الثقافة باختلاف المواقف والدلالات والأهداف الوطنية والقومية والديمقراطية والاجتماعية والمعرفية والايديولوجية والإبداعية.

وما أكثر نضال المثقفين العرب باختلاف اتجاهاتهم فى سبيل تحقيق اهدافهم فى مواجهة السلطة أو فى مواجهة قوى التخلف والتعصب والاستعمار والصهيونية. ولهذا لاسبيل لمعالجة قضية الثقافة وقضية المثقفين دون أن نضع فى اعتبارنا كل هذه الفروق والتمايزات النظرية والعملية، والموقفية فى العلاقة مع الاوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفى العلاقة مع السلطة كذلك.

وقد يبدو من تركيزى على الدور السلبى للدولة العربية فى مجال الثقافة ما يمكن أن يبدو مناقضا لدعوتنا إلى التضامن العربى ثقافيا. على أنى أرى أن التضامن العربى ثقافيا، لايعنى السكوت على السلبيات فى المسلكيات عامة، سواء مسلكيات المثقفين أو مسلكيات الأنظمة العربية. فلن يقوم تضامن عربى على تغييب السلبيات، أو تكريسها فوق رأس المثقفين دون الأنظمة، ودون النظرة الموضوعية النقدية إلى الأوضاع والممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة.

وإنما يقوم التضامن – وهذا هو المعنى الحقيقى له – على كشف السلبيات أيا كان مصدرها، والسعى إلى القضاء عليها بالمصارحة والحوار واشاعة روح النقد وتنمية الوعى العلمى وخوض الصراعات الفكرية، وكشف الحلول الممكنة، بالكلمة والفكر والانتاج والعمل والابداع، مع مراعاة المصالح على تنوعها، لامصالح السلطة وحدها، بل مصالح القيم والأهداف والاحتياجات المجتمعية والوطنية والقومية والثقافية فى تجددها المتصل.

فى ضوء هذا، آن لنا أن نتساءل عن الجانب العملى، عن دور الثقافة والمثقفين فى تحقيق هذا التضامن فى وقتنا الراهن.

لقد حدّد الدكتور الأنصارى الأسس الثقافية التى يمكن بتوفّرها أن يتحقق التضامن وذلك بدعوته إلى تأسيس التضامن على قواسم موضوعية مشتركة، واقعية وعقلانية، تستند إلى الفهم المعرفى العميق بين العرب، وإلى المصالح والاحتياجات المتبادلة بينهم وبين أقطارهم وإلى الاحترام المتبادل والثقة المتبادلة والاختيار الحر، والتحاور والتعامل المتكافئ بينهم جميعا.

وليسمح لى الدكتور الأنصارى أن أضيف إلى هذه الأسس: أن تستند هذه القواسم المشتركة إلى توسيع آفاق الحوار المجتمعى لا الحوار النخبوى فقط وحرية البحث العلمى والتفكير والاجتهاد والتعبير والابداع فضلا عن تنمية المجتمع المدنى الديمقراطى وضمان الديمقراطية والحريات العامة وحقوق الانسان وفتح آفاق السفر والتبادل والاتصال الثقافى والعملى بين البلاد العربية، والسعى إلى إقامة المشروعات التنموية الانتاجية

المشتركة، وتنسيق المواقف فى المجالات الاقتصادية، فضلا عن السياسية فى مواجهة المخططات الصهيونية والاستعمارية عامة. فبهذا يرتبط ويتفاعل الثقافى والسياسى والاقتصادى والمجتمعى.

ولكن... لايزال السؤال معلقا حول دور المثقفين لبناء هذه الأسس. ليست هناك - فى تقديرى - اجابة عملية محددة، فالمثقفون سلطة معنوية نقدية إبداعية، ولكنهم ليسوا مؤسسة سلطة تنفيذية. على أن الثقافة عامة والمعرفة العلمية خاصة، أصبحت فى عصرنا قوة إنتاجية أساسية بفضل تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات وتداخل وتشابك العلوم المختلفة الطبيعية والاجتماعية وترابط الأوضاع العالمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية وتفجر أشكال جديدة من الصراعات الاجتماعية والقومية والعرقية والدينية والديمقراطية والمصلحية فى مواجهة الهيمنة الأحادية التى تسعى لفرضها الولايات المتحدة الأمريكية على مختلف شعوب العالم.

ولهذا يجب ألاَّ يقف المثقف العربى متفرجا على ما يجرى حوله، منغلقا على اهتماماته الخاصة. وما أكثر ما يمكن أن يقدمه المثقف العربى بانخراطه الفاعل فى مختلف مجالات الحياة المتخصصة بحسب اختصاصه، ومجالات الحياة العامة بحسب رؤيته الفكرية العامة. ليس معنى هذا ضرورة أن ينخرط فى حزب سياسى، ولكنه لاسبيل للمثقف للانعزال عن المشاركة السياسية عامة، فضلا عن المشاركة المجتمعية العامة فى مختلف القضايا الحيوية.

على أن الأمر يحتاج إلى تخطيط أشمل لمواجهة مقتضيات

الأوضاع الراهنة وضرورة دعم التضامن العربى وتنميته وتفعيله. ولهذا - كما ذكرت فى ندوة ثقافية سابقة فى دمشق - قد أتصور أولا ضرورة المبادرة بصياغة عَقْد اجتماعى قومى عربى شامل تلتقى عليه كل القوى الحية فى شعوب أمتنا العربية وبخاصة مثقفوها من مختلف المجالات الانتاجية والإبداعية للتصدّى لما تواجهه أمتنا العربية اليوم من أخطار وتحديات وواجبات ملحّة داخلية وخارجية.

وقد أتصوّر كذلك مسئولية المثقفين العرب وقدرتهم على التنادى إلى تشكيل جبهة للمثقفين العرب أو برلمان ثقافى جامع لهم، أو أى شكل يضم مختلف الكفاءات والتخصصات الفكرية والعلمية والثقافية عامة على نحو ديمقراطى، ليكون قوة تفكير واقتراح ومتابعة ونقد وتطوير وإبداع فى مختلف الشئون التى تحتاجها الأمة العربية ومختلف التحديات التى تواجهها.

بهذا فى تقديرى تصبح للثقافة سلطة مدنية قومية فاعلة تشارك فى دعم التضامن العربى وفى تنمية فاعليته.

وشكرا للدكتور الأنصارى على بحثه القيم.

الثقافة العربية على مشارف القرن الحادى والعشرين

لايتحدد واقع أى ظاهرة من الظواهر بمجرد تحديد وجودها وتحققها فى لحظة ما. ذلك أنه ليس تحديد واقع أى ظاهرة من الظواهر هو تحديد لكينونتها، بقدر ما هو كذلك - بل أساساً - تحديد لعلاقاتها ومساراتها، أى تحديد لصيرورتها. ولهذا فالسؤال عن واقع الثقافة العربية هو فى ذاته سؤال عن مستقبلها، فالمستقبل كامن فى بنية الواقع نفسه.

على أن سؤال الواقع والمستقبل يثار دائماً فى لحظات الأحداث والتحولات الكبيرة. وهو ليس - فى العادة - سؤالاً عن التحولات فى ذاتها، وإنما عن مدى الانتساب إليها والموقف منها سلباً أو إيجاباً. ولهذا فالسؤال عن واقع الثقافة - من حيث إنها جوهر إنسانية الإنسان بامتياز - هو سؤال عن مدى الوعى بهذا التحول المستقبلى، ومدى الفاعلية فى المشاركة فى تحقيقه تجاوزاً للواقع نفسه. ولهذا كذلك، فسؤال الثقافة هو دائما سؤال نقدى تاريخى، وليس سؤالا تقريرياً.

وعندما تساءل عبد الله العروى فى كتابه المبكّر «الإيديولوجية

العربية المعاصرة»، الصادر بالفرنسية عام ١٩٦٧، عن واقع الأيديولوجية العربية فى مستهل القرن العشرين، حددها بلحظات وتوجهات ثلاثة هى: اللحظة الليبرالية ويرمز لها بلطفى السيد، واللحظة الدينية ويرمز لها بالشيخ محمد عبده، واللحظة التقنية ويرمز لها بسلامة موسى. على أنه يرجع هذه اللحظات الثلاث إلى مصدر خارجى هو المجتمع الأوروبى لا إلى مجتمعها الذاتى. ولهذا فسر أزمة الفكر العربى آنذاك بأنها أزمة وعى، أو بالأحرى أزمة انعدام الوعى بواقعه الخاص، نتيجة لسيادة الفكر السلفى إلى جانب سيادة الفكر الثنائى التوفيقى فى بنية الفكر العربى عامة. على أنه فى كتابه «مفهوم العقل» الصادر عام ١٩٩٦، الذى يعدّ آخر كتبه التى يكرسها لقضية «المفاهيم»، انتهى إلى أن أزمة الفكر العربى هى أزمة الفعل فى منهجه العقلى، أو بالأحرى أزمة انعدام الفعل. ولعل من المصادفة الموضوعية أن يصدر كتاب «الإيديولوجية العربية المعاصرة» قبل أشهر من الهزيمة العسكرية التى مُنيت بها مصر عام ١٩٦٧ نتيجة للعدوان الإسرائيلى، وأن يصدر كتاب «مفهوم العقل» عام ١٩٩٦ أى بعد ثلاثين عاماً، والأمة العربية تعانى هزيمة شاملة، بعد الابتعاد عن التجربة الناصرية، وبعد مأساة حرب الخليج، وتفكك أو تراخى العلاقات العربية - العربية، وتفاقم تشرذمها واعتمادها على الغير، وتصاعد غطرسة القوة العدوانية الإسرائيلية، وتأهبها لتصبح قوة مركزية سياسية واقتصادية وتكنولوجية معترفاً بها اعترافاً دبلوماسياً وعملياً، ومدعومة دعماً مطلقاً من جانب الولايات المتحدة الأمريكية. ويتم هذا كله فى إطار مرحلة جديدة شرسة من الرأسمالية المعولمة التى تقف على رأسها كذلك الولايات المتحدة الأمريكية.

ولهذا رحت أتساءل، بعد أن توارد على ذهنى هذان الكتابان لعبد الله العروى: هل أستطيع أن استخلص منهما ومن السنوات الثلاثين التى مرّت بينهما، أن أزمة الفكر العربى، والثقافة العربية بالتالى، تتمثل فى اختلال العلاقة بين الوعى والفعل، أو بتعبير آخر أكثر تحديداً وصراحة: بين الوعى المنقوص والفعل العاجز؟! أو بين التوفيقية الملتبسة وافتقاد القدرة على الحسم؟!

حقاً، لقد ساد الفكر العربى الحديث اتجاه توفيقى منذ مجىء الحملة الفرنسية بطبيعتها المزدوجة، التى جمعت بين العدوان الكولونيالى التوسعى من ناحية ومبادئ الثورة الفرنسية من ناحية أخرى، بما تتضمنه هذه الثورة من عقلانية وتقدم علمى وتكنولوجى وقيم مستنيرة للتحرر والمساواة. ولهذا واجهها بموقف فكرى توفيقى يجمع بين الانبهار بها ومقاومتها فى الوقت نفسه، أو محاولة التوازن بين قيمها ومبادئ تراثنا العربى الإسلامى. ولقد تواصل هذا الاتجاه التوفيقى منذ ذلك الحين وإلى اليوم، لا فى مجال البنية الفكرية والثقافية فحسب، بل فى البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية كذلك.

على أن التاريخ العربى الحى يكشف فى الوقت نفسه محاولات جادة للخروج، بل التمرد، على هذه التوفيقية فى تجليات وفعاليات وانتفاضات وظواهر مختلفة من المقاومة العسكرية والشعبية والسياسية والفكرية والأدبية والفنية، عبّرت عن نفسها طوال الوجود الفرنسى نفسه وخلال حكم محمد على، كما تمثلت بعد ذلك فى الثورة العرابية، ثم طوال القرن العشرين فى ثورة ١٩١٩ وسنوات العشرينيات والثلاثينيات

والأربعينيات، لا فى مصر وحدها، بل فى بعض البلاد العربية الأخرى. وتجسّدت فى العديد من الابداعات الشعرية والمسرحية والموسيقية والغنائية والتشكيلية الفنية والتكوينات السياسية والنقابية والمدنية. ثم كانت ثورة يوليو عام ١٩٥٢ – فى تقديرى – تتويجاً لكل هذه الأشكال المختلفة من المقاومة، متسلحةً بالوعى العقلانى والتفتح القومى والثقافى من ناحية، وبالقدرة العملية على الفعل المنتج من ناحية أخرى. كانت مرحلة هذه الثورة أعلى قمة فى التاريخ المصرى والعربى الحديث عامة، من حيث الوعى بحقائق الواقع المحلى والعالمى والفاعلية فيه، فى حدود إمكاناتها الذاتية العملية واختياراتها الايديولوجية وشروط الأوضاع العالمية. على أنها برغم تعبيرها بشكل عام عن المصالح الوطنية والقومية والاجتماعية للجماهير الشعبية، وبخاصة فى الموقف الحاسم من الاحتلال الاستيطانى الاسرائيلى، وقضية الشعب الفلسطينى عامة، فإنها كانت تمارس سياستها بشكل علوى سلطوى يقوم على الانفراد بالسلطة والوصاية على حركة الجماهير وتشكيلاتها المختلفة. كما كانت تتسم برؤية توفيقية سواء فى القضايا الاجتماعية أو السياسية الدولية. ولعل هذين الأمرين – أقصد الوصاية العلوية والتوفيقية، أن يكونا – إلى جانب المؤامرات الداخلية والخارجية – من العوامل التى أسهمت فى إضعاف هذه الثورة، ومهدت لتصفيتها. وكانت نقطة البداية هى هزيمة ١٩٦٧. لقد بدأت هذه الهزيمة عسكرية ثم سرعان ما تحولت – بعد وفاة عبد الناصر – إلى هزيمة شاملة للمرحلة الناصرية كلها، سواء فى توجهها السياسى والاقتصادى والثقافى والعقلانى، ومنهجها التخطيطى العلمى، ومشروعها التنموى التصنيعى ذى الرؤية الاشتراكية العامة، فضلاً عن تحالفاتها الدولية ذات التوجه التقدمى.

على أن الجدير بالتسجيل هو أن هزيمة عام ١٩٦٧ – رغم طبيعتها السلبية ونتيجتها المأساوية، وما أشاعته من إحباط معنوى ونفسى – قد فجّرت فى الوقت نفسه مناخاً ثقافياً يزخر بروح المساءلة والنقد والفكر العقلانى والصراع الايديولوجى بحثاً عن أسباب الهزيمة وتحليلها ومحاولة تخطيها. وكان من الطبيعى أن تتنوع التوجهات والاجتهادات وتختلف فى هذا المناخ الثقافى المتوتّر. فكان هناك التفسير الدينى للهزيمة الذى يردّها إلى نقص الايمان بالله وتبنى الفكر العلمانى أو الاشتراكى الالحادى. وكان هناك التفسير بالغدر والخيانة من جانب قوى داخلية متربّصة متواطئة مع العدو الإسرائيلى – الأمريكى. وكان هناك التفسير بالخطأ والغفلة من جانب القيادة العسكرية، أو بالتهاون السوفيتى، أو العجز عن السيطرة على التكنولوجيا العسكرية الجديدة، فضلاً عن التخلف العلمى والتعليمى والديمقراطى، إلى غير ذلك. ولعل كتاب صادق جلال العظم الذى صدر عام ١٩٦٩ «النقد الذاتى للهزيمة»، أن يكون أبرز الكتابات التى قدمت تحليلاً عقلياً نقدياً للهزيمة يجمع بين الأسباب الجزئية والأسباب العامة، التى رآها الكاتب متمثلة فى الطبيعة الوسطية للسلطة الناصرية فى النظرية والتطبيق. ولعل هذا التفسير أن يتلاقى فى ذلك – إلى حد كبير – مع كتاب عبد الله العروى الذى صدر قبل الهزيمة، ولم تصدر ترجمته العربية إلا عام ١٩٧٠ . وكانت نقطة الاتفاق الرئيسية بين الكتابين هى نقد الطابع التوفيقى، والدعوة إلى الانتقال منها إلى رؤية عقلانية علمانية حداثية بحسب النموذج الأوروبى.

وفى مقابل هذا الموقف، كانت هناك ردود أفعال على الطرف

النقيض، لا فى الصورة الدينية الساذجة السطحية التى عرض لها كتاب «النقد الذاتى للهزيمة»، وإنما فى صورة ذات رؤية حضارية تتسم بمرجعية تراثية دينية. ولعل أبرز هذه الرؤى وأكثرها اتساقاً، رغم طابعها التوفيقى كذلك، هى رؤية حسن حنفى فى مشروعه الذى يعرض له فى كتبه المختلفة. وإذا كان مشروع العظم والعروى يتسم بدعوة حداثية إلى اللحاق المعرفى والعلمى والتقنى بالحضارة الغربية السائدة والتسلح بأدواتها وأساليبها، فإن مشروع حسن حنفى يتسم بموقف مناقض لذلك، يقوم على التنمية الذاتية للحضارة الاسلامية تنميةً نقدية، وتجديدها بما يتفق مع مستجدات العصر.

وبين هذين الموقفين نتبين تيارات فكرية أخرى مختلفة ايديولوجياً، وإن تلاقت فى توجه نقدى عقلانى عام هى: تيار الفكر الليبرالى الوطنى، وتيار الفكر الدينى العقلانى المستنير، وتيار الفكر القومى الموضوعى، وتيار الفكر العقلانى العلمانى العام، وتيار الفكر الماركسى الاشتراكى العلمى. وما أكثر الأسماء وأخصب وأعمق الكتابات العربية فى هذه التيارات الفكرية العقلانية المختلفة، وإن وجدنا على هامشها بعض الاستقطابات الحادة الجامدة المتعصبة سواء فى الفكر الدينى أو القومى أو الاشتراكى.

وفى موازاة وتفاعل مع هذه الاجتهادات الفكرية النظرية، نجد اجتهادات وجدانية جمالية مهمومة كذلك بواقع الهزيمة، تسعى إلى تجاوزها تجاوزاً نقدياً إبداعياً بالشعر – الفصيح والشعبى – والقصة أو بالرواية وبالنقد الأدبى أو بالمسرح أو بالسينما وبالموسيقى وبالغناء وبالفنون التشكيلية المختلفة، على تراوح وتنوع مستوياتها الابداعية، تعبيراً عن

الهوية المجروحة، وتطلعاً إلى تنمية روح المواطنة القومية والثقافية، وتجديد الذائقة الجمالية، وشحذ إرادة الفعل التجاوزى الإبداعى. وما أكثر كذلك الأسماء وأخصب وأرفع المنجزات العربية فى هذه المجالات الأدبية والفنية. فضلاً عن أسماء ومنجزات رفيعة أخرى فى مجال الدراسات العلمية، الطبيعية منها والاجتماعية والاقتصادية إلى غير ذلك.

أردت عامداً بهذه الاشارات السريعة إلى ردود الفعل الفكرية والأدبية والفنية والدراسية على اختلافها وتنوعها، أن أؤكد على أنه برغم الهزيمة عام ١٩٦٧ وتوسعها وتفاقمها بعد ذلك، أخذت تتصاعد قوى الثقافة العربية القومية الأصلية لتتخذ مواقع المقاومة الواعية لهذه الهزيمة ولثقافتها الزائفة، التى أخذت تتجسد فى سياسات وممارسات تتسارع خطواتها وخططها للاندماج التابع، أو ما يسمى بالتكيف الهيكلى مع النظام الرأسمالى المعولم الجديد، فضلاً عن تبرير هذه السياسات والممارسات ومحاولة إعطائها طابعاً إصلاحياً تحديثياً.

على أنه برغم ما تتسم به قوى الثقافة العربية الفكرية والعلمية والأدبية والفنية التى تتصدى للهزيمة وتوابعها المتواصلة، من وعى بصير بضرورة تنمية خصوصيتها الذاتية القومية تنمية معرفية وابداعية، فضلاً عن الحرص على عدم الانعزال عن حقائق العصر، بل ضرورة العمل على امتلاك أدواته ووسائله ومنجزاته امتلاكاً معرفياً وعملياً يتلاءم مع الملابسات الخاصة لبلادنا العربية، وبرغم ما تخوضه بالفعل من معارك ثقافية فى مجالاتها المختلفة وفى مختلف الساحات العربية، فإنها لم ترتفع بعد إلى مستوى ضرورات اللحظة الراهنة وخطورتها. فما أكثر ما تهدر كفاءاتها

وتتشتت جهودها لافتقادها الرؤية الشاملة، والفعل الثقافى الموحد أو المتناسق، هذا فضلاً عما تعانيه أحياناً من رقابة ومصادرة واعتقال وتعرّض أحياناً للموت، عزلة أو غربة أو تهميشاً، فى بلدها وبين مواطنيها. وليس الأمر مجرد تجاهل أو إهمال من جانب بعض القوى السياسية المسيطرة، وإنما هو نتيجة منطقية لسيادة فوضى السوق فى بلادنا العربية، واحتكار وسائل الاتصال الجماهيرية من اذاعة وتليفزيون، فضلاً عن التعليم، ومحاولة بعض هذه القوى توجيهها فى إطار المصالح المتشابكة تشابكاً تابعاً مع نظام العولمة المهيمن. والخطيئة الكبرى أن تكون السيادة لقوانين السوق فى أوضاع اقتصادية واجتماعية لاتزال أحوج ما تكون إلى تخطيط وتوجيه وتنمية شاملة للخروج من تخلفها وتبعيتها.

إن التنمية هى الوجه الآخر للثقافة، فتنمية الثقافة هى ثقافة التنمية. على أن القضية هى: أى تنمية نريد؟ وبالتالى أى ثقافة؟! وأقول بموضوعية كاملة، ليس ثمة تنمية شاملة فى أى بلد عربى اليوم. حقاً، هناك مستويات مختلفة من النمو وليس من التنمية. لأنه لاسبيل لتنمية فى ظل اطلاق قوانين السوق بغير ضوابط. ولاسبيل لتنمية بغير مشاركة ديمقراطية واعية من جانب قوى الانتاج والعمل والثقافة والعلم. ولاسبيل لتنمية إلا بإطلاق حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والابداع والانتظام فى هيئات مدنية تعبر عن المصالح المجتمعية والقومية المختلفة. ولاسبيل لتنمية إلا بمستوى رفيع من التعليم الذى يقوم على الحوار وحرية البحث المفتوح، بغير تحفظ، على التراث القومى والانسانى كله إلى جانب تسييد الفكر العقلانى والعلمى.

إن الدعوة إلى بناء خطة تنموية عربية شاملة لاتعنى تجاهل خصوصية كل بلد عربى، بل إن طابعها التنموى العلمى نفسه يفرض مراعاة هذه الخصوصيات فى إطار النسق الشامل.

لهذا كله، لا سبيل لتنمية ثقافية، فى ظل انعدام خطة تنمية شاملة.

والحق، أنه برغم ما نتبينه من ازدهار فى بعض التعابير والاجتهادات الثقافية الراهنة، فإنها تعانى كذلك من قصور معرفى وابداعى نتيجة لعدم توفر تنمية مجتمعية قومية شاملة، كما ذكرنا.

وهى مسئولية القائمين على السياسات الانفتاحية الاقتصادية من ناحية، والسياسات الانغلاقية الثقافية من ناحية أخرى.

هذا هو – بشكل تخطيطى عام – واقع الثقافة العربية فى مستهل قرن جديد، هذا الواقع الذى يشف ويكشف عن مستقبله الذى يكاد أن يكون تكراراً أو إعادة انتاج لهذا الواقع المتخلف نفسه. بل لعله أن يكون مزيداً من التخلف عنه، لا مجرد اعادة انتاج له، وذلك بالمقارنة مع ما يتحقق من تطوير متصل للثقافة فى دول الهيمنة الرأسمالية المعولمة، بما يتيح لها طمس الخصوصيات الثقافية لشعوب العالم وفرض ثقافتها الخاصة.

وفى ضوء هذا كله، أتساءل: هل من سبيل لتحديد مهام لمستقبل واقعنا الثقافى الراهن؟ إن المستقبل – كما ذكرت فى البداية – مزروع مستنبت فى الحاضر نفسه. ولهذا فمعركة المستقبل هى معركة الحاضر نفسه. وهزيمة الحاضر – كما سبق أن أشرنا – هزيمة عربية شاملة، وليست هزيمة لبلد عربى دون بلد آخر، وإن تفاوت مستوى الهزيمة والقدرة على

مواجهتها من بلد إلى آخر. وإذا كانت الهزيمة هزيمة عربية شاملة، فلا تجاوز لها إلا بالفعل العربى الشامل كذلك.

ولكن.. هل من سبيل لفعل عربى مشترك فى إطار هذا التفكك العربى الراهن، والتطلع إلى الخارج لحماية بعض البلاد العربية من بعضها الآخر، وتحول أسواقها إلى أسواق لمنتجات غير منتجات بقية البلاد العربية؟!. وهل من سبيل إلى الدعوة إلى تنمية ذاتية للثقافة، ولثقافة خاصة للتنمية المستقلة فى ظل هذه الرأسمالية المعولمة وهيمنتها الرأسمالية التى تسعى إلى ازالة الحدود والجمارك، وفرض شروط على الانتاج والتجارة، ومحاولة طمس الهويات القومية والخصوصيات الثقافية، واضعاف دور الدول والحكومات الانتاجى والخدمى، باسم السيولة الدولية والقرية العالمية الواحدة والحرية المطلقة المتكافئة (المزعومة!) للتجارة؟!

وهل من سبيل لتنمية عربية شاملة إلا فى ظل سياسات عربية تعمل بوعى للحيلولة دون أن تكون التسوية السلمية العربية - الإسرائيلية نافذة تتسلّل منها مشاريع الشرق أوسطية التى تستهدف تصفية مشروع السوق العربية المشتركة، فضلاً عن الوحدة العربية نفسها، بما يتيح لاسرائيل أن تصبح المركز المحورى النشط لهذه المشاريع، وخلفها كل الدول الرأسمالية الكبرى وترسانتها المعولمة اقتصادياً وتكنولوجياً وثقافياً كذلك؟

وهل من سبيل ميسر لإقناع الأنظمة العربية بهذا التوجه التنموى المستقل؟ إن هذا التوجّه هو ضرورة تاريخية عربية، ومسئولية شعبية قبل أن يكون مسئولية الأنظمة وحدها. وهو معركة حياة للأمة العربية، أو نهايتها وخروجها من التاريخ، على حد تعبير د.فوزى منصور.

وهذه المعركة ليست معركتنا وحدنا، بل معركة شعوب العالم جميعاً، سواء النامية منها والمتقدمة، ومعركة كل القوى الديمقراطية والتقدمية فى العالم بتياراتها الايديولوجية، وتنظيماتها السياسية ونقاباتها وهيئاتها المدنية، وعلمائها ومثقفيها المهمومين بالوضع العالمى المتردى، والذى يشهد العالم اليوم مظاهر مقاومته فى سياتل وجنيف، وتزداد كل يوم هذه المقاومة اتساعاً وتنظيماً.

وهى أيضاً ليست معركة ضد العولمة، فالعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية، وخطوة – برغم كل مظاهرها السلبية بل والبشعة – متقدمة فى التاريخ الانسانى. ولكنها معركة ضد الهيمنة لمصلحة عدد محدود من الدول الكبرى والشركات الجشعة المتعدية القومية، من أجل تحويل هذه العولمة العدوانية الشرسة إلى عولمة إنسانية، تسودها المشروعية الدولية والتضامن العالمى والديمقراطية واحترام حقوق الدول جميعاً صغيرها وكبيرها فى تنوع خصوصياتها الثقافية وهوياتها القومية، واختيار طرقها الخاصة للتنمية.

لهذا كله، لاينبغى لشعوب الأمة العربية، وقواها المنتجة والمبدعة والعالمة والمدنية عامة، أن تعزل نفسها عن هذه المعركة الانسانية التى هى سبيلها لتأكيد ذاتها كذلك، وتحريرها من التبعية والتخلف. إنها تخوضها دفاعاً عن حقها المشروع فى تحقيق وحدتها القومية، وتنميتها المستقلة، وازدهار خصوصيتها الثقافية.

وأقول فى النهاية باختصار شديد، حيث لا مجال لتفصيل، إن جوهر

مشاركتنا الواجبة فى هذه المعركة الانسانية الشاملة يتلخص فى تحقيق المهام التالية الأساسية لأمتنا العربية:

- تحقيق تنمية عربية شاملة تراعى الخصوصيات القطرية.

- امتلاك أدوات العصر المعرفية والتكنولوجية امتلاكا ابداعياً واتاحتها بغير قيود.

- إشاعة وتعميق الرؤية العلمية العقلانية فى مناهج التعليم وسائل الاعلام.

- تحقيق المشاركة الديمقراطية لجماهير الأمة العربية فى اتخاذ القرارات المصيرية الخاصة بواقعها ومستقبلها، وضمان الحقوق الأساسية الفردية والاجتماعية لمواطنيها بغير تمييز عرقى أو دينى أو أيديولوجى.

هذا أو ...

إمكانيات الانتقال إلى نهضة ثالثة
فى الحياة العربية المعاصرة

شكراً لقسم الفلسفة فى كلية الآداب – جامعة دمشق – على هذه الدعوة الكريمة للمشاركة فى هذه الندوة التنويرية التى يعقدها قسم الفلسفة كل عام. وشكرا لاختياركم أن أتحدث فى هذا الموضوع المصيرى. على أن الأمر الجدير بالتقدير حقا، هو أن اختياركم للموضوع، لم يتخذ شكل سؤال عن مشروع لنهضة منشودة، كأنما هى أمر محدد مقرر سلفاً، ينتظر الانتقال من حالة الكمون إلى حالة الظهور، أو من القوة إلى الفعل على حد التعبير الأرسطى، وإنما كان اختياراً لزاوية متحركة إشكالية نطل منها على إمكانيات لا على حتّميات، ونبحث عن مدى توافر هذه الامكانيات واقتدارها لتحقيق نقلة كيان مجتمعى من حالة جمود وتخلف إلى حالة تحرك ونهوض. ومادمنا فى حدود السؤال عن امكانيات، فإن السؤال نفسه يستدعى بالضرورة عمليات متراكبة متراكمة من الوعى والاختيار، ثم إرادة الفعل ثم الفعل المؤسّس لحالة النهضة الممكنة ولا أقول المنشودة. أى الانتقال من الممكن المعرفى الواقعى إلى الممكن الإرادى العملى. وفضلا عن هذا، فإن هذه الإمكانيات ليست محدودة بحدود الواقع الذى

نتطلع إلى نهضته فحسب، وإنما هي مشروطة كذلك بطبيعة العلاقة بين هذا الواقع الخاص وهذه اللحظة التاريخية المعممة من عصرنا الراهن.

وإذا كانت النهضة هي المستهدف من سؤال الامكانيات فما أحرانا في البداية أن نحدد دلالتها الجوهرية. فليس بكاف أن نقول بشكل عام بأنها نقلة كيان مجتمعى من حالة جمود وتخلف إلى حالة تحرك ونهوض، ذلك أنها تعنى أساسا – فى تقديرى – التغيير الجذرى الشامل للهياكل الأساسية لهذا الكيان تغييرا ينبع من ذاتيته، دون أن يعنى هذا انقطاعا مطلقاً عن أى تأثر بخبرات نهضوية أخرى.

واذا ما انتقلنا من هذا التعريف شبه المعجمى إلى التعريف التاريخى الاجتماعى وجدنا النهضة كمصطلح تعنى فى التجربة الأوروبية الانتقال من مرحلة الاقطاع فى الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر إلى المرحلة البورجوازية، بما يعنى هذا من تحول جذرى فى البنية الانتاجية والعلاقات الاجتماعية وبلورة ثقافية موضوعية، ورؤية عقلانية للعالم متحررة من السلطة اللاهوتية والجمود اليقينى عامة. وليس هنا مجال لتفصيل. والخلاصة أن المقصود بالنهضة سواء بالمعنى شبه المعجمى أو الاصطلاحى التاريخى أو فى تنوع تجلياتها الموضوعية بتنوع الخبرات التاريخية أنها التغيير الكيانى الجذرى الشامل النابع أساسا من الذات المجتمعية.

واذا صح هذا، فإننا نجد أنفسنا مواجهين بسؤال النهضة العربية الثالثة، ومدى توفّر إمكانيات هذا التغيير الجذرى الشامل النابع من الذات العربية لإنجاز هذه النهضة. وإذا كان سؤالنا يتعلق بإمكانيات نهضة ثالثة،

أليس من الأجدر بنا، أن نتأمل بشكل سريع دروس النهضتين السابقتين لنتبين العوامل التى أسهمت فى تحققهما – أياً كان مدى هذا التحقق ومستواه – والعوامل التى أفضت إلى فشلهما، كمدخل لقراءة إمكانيات هذه النهضة الثالثة التى نتطلع إليها؟

أولى هاتين النهضتين هى النهضة العربية الحديثة، التى تكاد تجمع أغلب الدراسات التاريخية والفكرية على التأريخ لها بين أواسط القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، والتى يرجع الفضل فيها إلى ما يسمى بصدمة الحداثة التى نجمت عن الحملة الفرنسية على مصر، والتى لم تكن مجرد صدمة عسكرية بل كانت – كما يقال – صدمة حضارية شاملة. بهذه الصدمة الأولى بدأ زمن النهضة العربية الحديثة وأخذ يتجسد ويتمأسس بقيام حكم محمد على فى مصر، سواء فى تنظيماته ومشروعاته السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية أو التشريعية أو الثقافية. لقد فشلت الحملة الفرنسية سياسيا وعسكريا، ولكنها تركت بصماتها الحضارية فى مصر، ولم تكن دولة محمد على إلا التجسيد والاستمرار العملى لذلك. حقا، لم ترفع هذه الدولة علما فرنسيا، ولكنها أخذت ترفع علم التحديث حسب النهج الفرنسى أو النهج الرأسمالى الأوروبى عامة.

وإذا صح هذا التصور، أليس من المنطقى أن نستخلص منه أنه لم تكن ثمة نهضة عربية آنذاك بالمعنى الذى ذكرناه سابقا؟ أى ليس ثمة نهوض نابع من الشروط الداخلية للكيان القومى تحقق به تغيير جذرى شامل فى بنية هذا الكيان؟ وإنما كان الأمر مجرد صدمة من الخارج أفضت إلى أشكال محدودة من التغيير فى البنية الداخلية وخاصة فى

تضاريسها العلوية، بما يتفق مع الخبرة الأوروبية وبما يتلاءم مع مصلحة السلطة العلوية الجديدة؟ هل معنى هذا إنكار أن ماحدث مع تجربة محمد على لايصلح أن نطلق عليه صفة «النهضة»؟ الحق لا .. فقد تحققت ظواهر نهضوية تحديثية، ولكنها في معظمها كانت مفروضة من الخارج، ومن أعلى، وكانت تعبيرا – فيما أرى – عن المصالح السلطوية والتطلعات التوسعية لمحمد على. على أنى أزعم أنها قامت على حساب إمكانية قيام نهضة أخرى جنينية كانت تتخلق اقتصاديا ومجتمعيا خلال القرون السادس والسابع والثامن عشر داخل مصر وبلاد الشام بمستوى أو بآخر. كانت نهضة جنينية ذات جذور تراثية ومجتمعية وعلاقات اقتصادية متنامية تتسم بالطابع الرأسمالى التجارى، تمتد من المستوى الداخلى إلى المستوى الخارجى الدولى فى منطقة البحر الأبيض المتوسط. كما كانت تتسم بتوجهات ثقافية أخذ يتنامى فيها طابع الاستنارة العقلية. ولقد ظهرت خلال العقدين الأخيرين بعض الدراسات لباحثين عرب وغربيين أخذت تهتم بدراسة الواقع العربى الاقتصادى والاجتماعى والثقافى خلال السيطرة العثمانية وقبل مجىء الحملة الفرنسية، تكشف نتائجها عن ارهاصات هذه النهضة الجنينية. نذكر من هؤلاء الباحثين اندريه ريمون وبيترجران وعبد الرحمن عبد الرحيم عبد الرحمن ونيللى حنا وآخرين.

ففى كتاب(١) «نيللى حنا» مثلا حول سيرة «اسماعيل أبو طاقية شاهبندر تجار مصر» فى ظل العصر العثمانى، نتابع قصة هذا التاجر الشامى الحمصى الذى جاء إلى مصر واستوطن فيها هو وأسرته بين أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر، وكان يستثمر أمواله فى انتاج السكر

زراعةً وصناعةً وتصديراً. ويكشف الكتاب عن أن بعض مظاهر التغيير التى حدثت فى الاقتصاد المصرى فى القرن التاسع عشر كانت لها جذورها فى هذه السنوات المبكرة من العقود الأخيرة من القرن السادس عشر ومطالع القرن السابع عشر.

وفى كتاب «بيتر جران» الجذور الاسلامية للرأسمالية(٢) يعرض للنشاط التجارى فى القرن الثامن عشر على المستوى المحلى المصرى والاقليمى والدولى نسبيا فى ارتباط مع النشاط الثقافى النسبى آنذاك، وبخاصة فى احتدام الصراع الفكرى بين الاتجاه العقلانى التجريبى والاتجاه الأصولى القياسى، بين أهل الحديث وأهل الكلام من العلماء.

ليس معنى هذا أنه قد قامت علاقات رأسمالية خلال هذه المرحلة السابقة على مجيء الحملة الفرنسية وحكم محمد على، وإنما كانت هناك جذور متنامية - كما ذكرنا - فى الاقتصاد وفى الثقافة العربية الاسلامية قبل الحملة الفرنسية، وأن هذه الحملة - كما تقول نيللى حنا - لم تكن بعثا للحياة فيها وانما كانت تعويقا لتطورها الذاتى.

خلاصة الأمر أنه ما كان للنهضة التى تحققت فى مرحلة محمد على بمستوى أو بآخر أن تنجح بفضل ما تركته الحملة الفرنسية وراءها من آثار حضارية، أو باستحضار محمد على لبعض الخبراء الغربيين أو بإرساله لبعض الدارسين إلى أوروبا، ما لم تكن هناك كذلك جذور نهضوية جنينية اقتصادية واجتماعية وثقافية استندت إليها هذه النهضة. بل لعل محمد على نفسه ما كان يمكن أن يتولى حكم مصر بغير اختيار مختلف القوى الحية فى المجتمع المصرى آنذاك من شيوخ وعلماء وتجار وأعيان وقوى شعبية

كانت تمثل قوى النهضة الكامنة والنشطة معا، والتى ما أكثر ما قاومت الحملة الفرنسية، بل وفرضت محمد على فرْضاً على الباب العالى العثمانى، تعبيرا عن مصالحها واستقواءً فى معركتها ضد المماليك. على أن ما تصورتْه هذه القوى تعبيرا عن مصالحها لم يلبث أن أصبح أداة سلطوية تقمع هذه المصالح وتسعى لاحتواء عناصر النهضة الجنينية الذاتية لمصلحتها وتفرض مشروعا تحْديثيا علويا نخبويا توسعيا ذا نمط رأسمالى غربى. ولهذا لم تنشأ هذه النهضة الأولى كتنمية ذاتية تسيطر على الشروط الموضوعية لواقعها كما حدث للنهضة اليابانية مثلا، وإنما تحققت النهضة الحديثة فى عصر محمد على فى شكل توفيقى ملتبس يجمع بين نموذج غربى جاهز مفروض من أعلى، وبين نهضة جنينية داخلية مجهضة ذات جذور تاريخية تراثية. ولم تستطع هذه النهضة الحديثة أن تحقق لنفسها استقلالا نسبيا داخل النسق الرأسمالى العالمى الذى كان مصدرها، وإنما سرعان ما فرضت عليها الرأسمالية العالمية منذ عام ١٨٤٠ حدوداً لتحركها ولطموحها، بل تحولت بعد موت محمد على الى تبعية مباشرة للنسق الرأسمالى العالمى الذى أخذ يتزايد ويتعمق منذ حكم عباس الأول حتى نهاية أسرة محمد على بقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ وبداية نهوض الحركات القومية فى الاربعينيات والخمسينيات فى المشرق العربى خاصة.

على أنه طوال تلك المرحلة من منتصف القرن التاسع عشر حتى الاربعينيات من القرن العشرين، لم تتوقف الشعوب العربية عن المقاومة والنضال تحقيقا لذاتها قوميا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا، وهى مقاومة ونضال أكاد أقول إنه كان امتداداً وتطويرا مجتمعيا عميقا للنهضة المجهضة فى

مواجهة المظاهر التحديثية والحداثية الهامشية المفروضة من أعلى فى إطار الاحتلال العسكرى والتبعية الاقتصادية والثقافية للغرب الرأسمالى. وقد اتخذت هذه المقاومة وهذا النضال تجليات مختلفة من مؤتمرات قومية أو ثورات سياسية أو تمردات اجتماعية مطلبية أو توجهات فكرية. واستطاعت هذه المقاومة وهذا النضال أن يحققا بعض النجاحات مثل الاستقلال السياسى الشكلى، والتنمية المحدودة فى بعض الجوانب الاقتصادية والخدمات الاجتماعية. وقد اكتفى بالإشارة إلى التوجّهات الفكرية التى سادت طوال هذه المرحلة والتى تعدّ بلورة نظرية لهذه التجليات السياسية والاجتماعية المختلفة. وتتمثل هذه التوجهات الفكرية فى أربعة توجهات هى: التوجه الدينى والتوجه القومى والتوجه الليبرالى والتوجه العلمانى. على أن هذه التوجهات الفكرية الأربعة كانت ردود فعل إيديولوجية مختلفة للواقع المسيطر، واقع هذا التحديث الغربى المفروض من أعلى. فكان التوجه الدينى تعبيرا عن بديل أصولى سلفى يسعى لإحياء ونشر رؤى الدعوة الاسلامية وقيمها فى بدايتها الأولى فى مواجهة هذا التحديث الغربى المفروض. وكان التوجه القومى يسعى لتأكيد الذاتية القومية وخصوصيتها الثقافية وتوحيدها وتحريرها من السيطرة الغربية، وكانت الليبرالية متقبلةً للتحديث الغربى وللتعامل معه مع الاحتفاظ بهامش من الاستقلال الذاتى. وكانت العلمانية محاولة لتمثّل الحداثة الأوروبية فى جانبها العقلانى والعلمى خاصة، وتبيئتها فى خصوصية الواقع العربى.

على أن الملاحظ هو ما اتسمت به هذه التوجهات الفكرية بنسب مختلفة من التوفيقية والالتباس فى صياغاتها النظرية وممارساتها العملية،

فضلا عن التداخل احيانا والتصارع أحيانا أخرى بين بعضها البعض، والانشغال بالقضايا العامة – على أهميتها وضرورتها – عن القضايا الاجتماعية العينية المرتبطة بالمصالح المباشرة للجماهير.

ولهذا لم تستطع – رغم ما بذلته من نضالات وتضحيات، وما حققته من منجزات – أن تخرج من رد الفعل إلى الفعل التغييرى النهضوى الحاسم.

ولهذا ظلت هذه النهضة الأولى أقرب إلى الأهداف المعلقة والمحاولات المجهضة التى أسهمت – بالفعل كما سبق أن ذكرنا – فى تحقيق بعض الظواهر التحديثية والحداثية التنويرية، ولكنها لم تستطع أن تحقق تغييرا جذريا شاملا على المستوى المجتمعى والقومى نابعا من القوى الذاتية أساسا. ولهذا كانت التجليات المختلفة للنهضة العربية الثانية فى اربعينيات وخمسينيات هذا القرن، موجةً منتصرةً نسبيا من موجات معارك المقاومة والنضال طوال المرحلة السابقة، تحمل التطلعات والأهداف التحررية والقومية والاجتماعية والتوجهات الفكرية للنهضة الأولى المجهضة. وإذا كانت النهضة الأولى قد برزت نتيجة للتوسع الرأسمالى وما أصابها من صدمة حضارية ساهمت بشكل أو بآخر – كما سبق أن ذكرنا – فى تشكيل هذه النهضة الأولى، فإن النهضة الثانية قد برزت فى إطار أوضاع عالمية وإقليمية ومحلية عربية جديدة لعل أبرزها:

١ – ظهور الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية العالمية كقوة اقتصادية وعسكرية وايديولوجية فى مواجهة النظام الرأسمالى العالمى بعد الانتصار على النازية والفاشية فى الحرب العالمية الثانية.

٢- نجاح الحركة الصهيونية فى إقامة دولتها على أرض فلسطين وعلى حساب شعبها كاستعمار استيطانى امتداداً للنظام الرأسمالى العالمى فى قلب العالم العربى.

٣- تطور مختلف البلاد العربية بمستوى أو بآخر خلال مرحلة الحرب العالمية الثانية تطورا اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا واحتدام معارك شعوبها ضد الاحتلال والسيطرة الاستعمارية الغربية وضد تواطؤ حكامها مع هذا الاحتلال وهذه السيطرة، فضلا عن بروز ظاهرة الثروة النفطية فى بعض البلاد العربية.

ولعل هذه العناصر الثلاثة فى تداخلها وتفاعلها أن تكون الركائز الأساسية لقيام حركة النهضة الجديدة التى أخذ يسود فيها التيار القومى بتجلياته المختلفة، دون أن يعنى هذا إنكار عناصر سياسية واجتماعية وعينية أخرى أسهمت فى قيام حركة النهضة الجديدة على النحو الذى قامت عليه. وكانت الحركة الناصرية فى مصر الوجه البارز لهذه الحركة النهضوية البازغة دون الغض من فاعلية الحركات القومية الأخرى، فضلا عن التيارات العلمانية واليسارية. اما التيار الدينى المتمثّل أساسا فى حركة الإخوان المسلمين فقد تناقض مع هذا المد القومى، رغم تحالفه معه فى البداية.

ولا مجال هنا لتفصيل حول ما تحقق من إيجابيات فى هذه المرحلة الثانية من النهضة العربية فى الممارسات السياسية والمشروعات التحديثية الاقتصادية، والتشكيلات الاجتماعية والمفاهيم الحداثية والقيمة الفكرية والمنجزات الثقافية عامة.

وحسبى الاشارة إلى أمرين، أمر عام وأمر خاص محدد. أما الأمر العام فهو ارتفاع الوعى القومى الشعبى المعادى للاستعمار على المستوى العربى عامة، هذا الوعى الذى أخذ ينمو فى اتجاه رؤية اشتراكية أخذت تسعى لاكتشاف خصوصية عربية لها سواء من الناحية الثقافية والنظرية أو من ناحية البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أما الأمر الخاص فهو النجاح فى تحقيق أول وحدة عربية بين مصر وسوريا، والسعى الى مدها إلى العراق، وان تكن سرعان ما انهارت بعد بضع سنين.

ولقد كانت الخمسينيات والستينيات هما المساحة الزمنية التى شهدت صعود هذه النهضة العربية الثانية كما شهدت بداية انهيارها.

واذا كانت هذه النهضة الثانية قد تحققت استنادا إلى الركائز الأساسية التى سبقت الإشارة إليها، فإن انهيارها يكاد يرجع إلى بعض العوامل التى افضت إلى تحلل النهضة الأولى، فضلا عن عوامل أخرى مرتبطة بالسياق التاريخى الجديد.

فإذا كانت صدمة الحداثة أو صدمة الحضارة الغربية كانت عاملا خارجيا فى التشكيل العلوى غير النابع من الذاتية المجتمعية فى النهضة الأولى، فإن النهضة الثانية كانت ثمرة مخاضات فكرية ونضالية مجتمعية داخلية، وامتداداً للطموحات التحررية والقومية للنهضة الأولى المجهضة. إلا أنها فى الواقع قد تحققت تحققا علويا كذلك بالفعل الانقلابى العسكرى وبشكل بارز فى التجربة الناصرية المصرية، وليس بالمشاركة الشعبية وإن تحققت تعبيرا عن المصالح التاريخية الشعبية. وقد استمر هذا الطابع العسكرى السلطوى لهذه النهضة الثانية فى تجلياتها القطرية المختلفة، مما

أضفى عليها طابعا شعبويا يتّسم بالوصاية العلوية على الجماهير، مما أضعف المشاركة الديمقراطية الفعالية للجماهير وللقوى المنتجة والمبدعة عامة فى تعميق جذور هذه النهضة القومية.

وفضلا عن هذا، فإن هذه النهضة الثانية قد غلب عليها طابع الفكر القومى المثالى المجرد، الذى لا يتبين أو لايعترف بما بين البلاد العربية من تفاوت واختلاف فى الخصائص الذاتية الجغرافية والعرفية والاجتماعية والطبقية والسياسية والاقتصادية، فضلا عن التباين الشديد فى الثروة وفى مستوى المعيشة وخاصة بين الدول العربية النفطية وبعض الدول العربية غير النفطية. ولهذا كانت الدعوة إلى الوحدة القومية آنذاك محدودة بحدود الدعوة إلى وحدة اندماجية تحت قيادة مركزية مهيمنة مما أدى إلى الصراعات والمنازعات بين بعض البلاد العربية، والحذر عند بعضها من الدعوة إلى الوحدة العربية، وإن تبنّتها شعارا وحاربتها فكرا أو عملا. بل امتدت هذه الصراعات والمنازعات بين التيارات الفكرية المختلفة، بل داخل التيار الواحد، وخاصة التيار القومى نفسه، وهذا مما أضعف المشروع النهضوى فكرا وممارسة. وإلى جانب هذا فإن هذه النهضة العربية الثانية قد ورثت الطابع الملتبس التوفيقى للنهضة الأولى سواء من حيث الممارسات السياسية المحلية أو القومية أو الدولية، أو من حيث بنية المشروعات العسكرية والاقتصادية أو التوجهات الفكرية والقيمية عامة، مما أفضى إلى عدم الحسم الفكرى والموقفى فى كثير من القضايا الأساسية.

ولهذا نستطيع القول بأن النهضة الثانية قد تحللت أو هُزمت من داخلها أكثر مما هزمت من التحديات الاستعمارية والصهيونية من خارجها.

إن هزيمة عام ١٩٦٧ كانت نتيجة لهشاشة البنية الداخلية المجتمعية والقومية والفكرية أكثر منها نتيجة للعدوان الاسرائيلى والتواطؤ الأمريكى معه.

وبعد.. هل تقدم لنا هذه القراءة السريعة للنهضتين العربيّتين السابقتين درسا يضىء لنا إمكانيات قيام نهضة عربية ثالثة للحياة العربية المعاصرة؟

إننا نعيش اليوم فى إطار وضع عالمى يختلف تماما عن الوضع الذى قامت فيه كل من النهضة الأولى والثانية. فقد قامت النهضة الأولى فى صورتها الملتبسة فى إطار التوسع الرأسمالى العالمى سواء فى شكله العدوانى الاستغلالى أو فى شكله الحضارى المتقدم. وقامت النهضة الثانية فى اعقاب الحرب العالمية الثانية وانقسام العالم إلى نظامين متصارعين عالميّيْن: اشتراكى ورأسمالى وإقامة دولة اسرائيل. ونعيش اليوم فى إطار عالم توارى فيه القطب الاشتراكى العالمى، وتفرد فيه النظام الرأسمالى العالمى بالتنافس والاستغلال والتوسع الشامل فى أرجاء الأرض جميعا، فارضا نمطه الاقتصادى الخاص عالميا، فضلا عن مسعاه لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا لمصلحته، يساعده فى ذلك امتلاكه وسيطرته على المكتشفات العلمية والتكنولوجية الجديدة وخاصة فى مجالى المعلومات والاتصالات. وهذا ما يسمى بالمصطلح المعاصر بالعولمة. وهى ليست مجرد عولمة لنظام اقتصادى هو النظام الرأسمالى، وانما تتضمن كذلك استقطابا وهيمنة لمصلحة بعض الدول الرأسمالية الكبرى وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية. وبهذا التنميط، وهذه الهيمنة تجرى محاولة لطمس

الهويات القومية والخصوصيات الثقافية لشعوب العالم وخاصة شعوب العالم الثالث، واستتباعها استتباعا كاملا لقوى الهيمنة الرأسمالية.

وفى إطار هذا الواقع العالمى الجديد يصبح السؤال حول هذه العولمة وهذه الهيمنة والموقف منهما سابقا على سؤال النهضة. اذ كيف يستقيم مسعانا لتحقيق نهضة عربية خاصة فى إطار هذه العولمة التى تبتلع وتنفى كل خصوصية قومية وثقافية!

وفى تقديرى أن هذه العولمة هى ظاهرة تاريخية موضوعية لاسبيل إلى إنكارها أو تجاهلها والاكتفاء بإدانتها. وبرغم ما تتسم به من وحشية وشراسة كاسحة، فإنها تمثل مرحلة جديدة زاخرةً بالتناقضات والصراعات فى تطور وحدة الحضارة الإنسانية. ولاسبيل لمواجهة هذه العولمة والتعامل معها إلا بالتصدى أولا لظاهرة الاستقطاب والهيمنة فيها، والنضال من أجل دعم المشروعية الدولية، وكفالة حق كل شعوب العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة، ومقرطة العلاقات الدولية على أساس من السلام والتكافؤ والتنوع والتضامن المشترك فى إطار الوحدة الحضارية المتنامية. وهكذا يصبح دعم الهويات القومية والخصوصيات الثقافية ضرورة تحررية تاريخية انسانية شاملة، تغنى بتعددها وتنوعها وحدة الحضارة الانسانية، كما تحمى هذه الوحدة الحضارية تعدد الخصوصيات القومية والثقافية وتنوعها، وتنمّى ما هو مشترك إنسانى متقدم بينها جميعا.

وهكذا يصبح سؤالنا لا مجرد سؤال عن نهضة ثالثة لنا، بقدر ما يصبح: ما هى الإمكانيات لكى تصبح وحدة الأمة العربية كيانا متقدما فاعلا مشاركا فى صياغة ركائز السلام والديمقراطية والعدل والتقدم والتحرر والتفتح الإنسانى فى عصرنا الراهن؟

بهذه الرؤية الإنسانية الشاملة نعود إلى واقع كياننا العربى بحثا عن امكانياته لخوض هذه المعركة النهضوية الحضارية الخاصة جداً والعامة جدا كذلك كما رأينا.

وسؤال الإمكانية يجد جوابه فى تشخيص الواقع تشخيصا موضوعيا. ولامجال هنا لإفاضة، وحسبنا الاشارة العامة إلى بعض الظواهر الرئيسية:

فبانهيار المرحلة الثانية من مشروع النهضة العربية، وخاصة بعد هزيمة ١٩٦٧ وانهيار المشروع الناصرى الذى كان مركز الثقل فى مشروع هذه النهضة، دخل العالم العربى عامة فى أزمة فقدان الاتجاه القومى سواء فى الجانب السياسى أو الاقتصادى أو الفكرى. فأخذت ترتفع أسوار القطرية بين البلاد العربية لتصل أحيانا إلى حد الصدام المسلح بل الغزو المسلح تقوم به دولة عربية لاستتباع دولة عربية أخرى، وتتناقص العلاقات الاقتصادية العربية البينيّة التى تكاد تتدنى إلى ٤ر١ ٪ من الاستثمارات العربية فى الخارج. وتتعمق تبعية البلاد العربية للدول الرأسمالية الكبرى وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، كما يزداد خضوع البلاد العربية أكثر فأكثر لأوامر البنك الدولى وصندوق البنك الدولى وغيرهما من المؤسسات التى تعمل فى خدمة الدول الرأسمالية الكبرى، وتتقلص بل تكاد تتلاشى مشروعات التخطيط الاقتصادى فتسود قوانين السوق بغير ضوابط ويزداد استفحال الرأسمالية العربية المالية والكومبرادورية عدداً وغنىً فاحشا ونفوذاً فى سياسات الأنظمة العربية الحاكمة. وفى إطار التوجه الليبرالى التابع السائد تتفاقم ظواهر القمع لحريات الفكر والاعتقاد والابداع، كما تستشرى أساليب القمع السياسى عامة، ويتضاءل هامش

الاتجاهات العقلانية والتنويرية وتستشرى النزعات التوفيقية والبرجماتية والنفعية وروح الفردية والاستهلاك البذخى، وتسود الاتجاهات الدينية السلفية المتعصبة، بل ترتفع فى بعض البلاد العربية إلى حد الارهاب المسلح والقتل الجماعى، على حين تزداد الغطرسة والعدوانية الاسرائيلية والتواطؤ الأمريكى معها، وتزداد مواقف أغلب الأنظمة العربية ضعفا وتهاونا وتطبيعا بمستوى أو بآخر مع اسرائيل، بل ميلا خجولا احيانا ومتبجحاً أحيانا أخرى إلى المشروع الصهيونى الشرق أوسطى الذى يعنى تصفية المشروع القومى العربى، وتأخذ هذه الأنظمة فى التخلى عن مسئولياتها عن التنمية الاقتصادية والبشرية الخدمية وخاصة فى مجالى التعليم والصحة فى الوقت الذى تتضاعف سيطرتها على أجهزة الاعلام الاذاعى والتليفزيونى لضمان تشكيلها الملفّق للرأى العام بما يتفق مع سياساتها ويدعم مشروعيتها، ولهذا يتعمق التناقض بين خطاباتها الرسمية وواقع ممارساتها الفعلية، وتزداد الهوة بين مصالح الأنظمة ومصالح شعوبها، كما تزداد الفرقة بين الأقطار والأوطان العربية المختلفة.

هذه هى بعض التضاريس الرئيسية للواقع العربى الراهن التى تكاد تثير الإحساس السلبى بالإحباط والعجز وان تكن تستفز الفكر والضمير الأخلاقى والوطنى والقومى والإنسانى للتصدّى لها والعمل على تجاوزها. فما هى امكانيات تحقيق ذلك؟ أى ماهى امكانيات الانتقال ببلادنا العربية برغم هذه الظواهر السلبية إلى نهضة جديدة؟

وفى تقديرى أن إمكانيات هذا الانتقال لاتتحقق فحسب برغم هذه التضاريس السلبية، بل بفضلها كذلك. ذلك أن سلبية هذه التضاريس هى

التى تولّد إمكانيات نقيضها الإيجابى فكرا وعملا. فمن قلب الكوارث تتخلّق الحلول والإبداعات، بشرط الوعى الموضوعى بقوانينها وفاعلية مواجهتها. والتاريخ – على حدّ قول ماركس – يتحرك من جانبه السيىء!

ما أسهل القول بضرورة تغيير الأنظمة السياسية القائمة المشاركة بمستوى أو بآخر فى مسئولية هذه الأوضاع العربية المتردية السائدة، وإقامة دولة مدنية حديثة تكون نقطة الانطلاق نحو إنجاز مشروع النهضة! على أنه قول مجانى لايحقق ما يقوله، بل لعله أن يكون تنويعا على الرؤية المركزية العلوية فى الخبرة السلبية للنهضتين السابقتين.

الشرط الأول والجوهرى فى تقديرى للانطلاق نحو إنجاز مشروع النهضة الجديدة فى ضوء الخبرات النهضوية السابقة هو التركيز على البناء من أسفل، البناء فى نسيج العلاقات المجتمعية الوطنية والبينية القومية على السواء. وفى غمرة ذلك وخلال تنامى هذه العلاقات، يمكن التفكير فى إمكانية الدولة العربية المدنية الحديثة أو بالاحرى اتحاد الدول العربية المدنية الحديثة كما سنشير من بعد. على أن هذه ليست دعوة للبدء من الصفر، فما أكثر الجهود المبدعة السابقة التى لاتزال تشكل تراثا مجيداً حيا. وإنّما الأمر يقتضى التركيز والتخطيط والمواصلة التى تحقق التراكم القادر على إحداث النقلة النهضوية على المستويين الأفقى والرأسى.

ومن هذا الشرط الجوهرى الأول تنبع شروط أخرى: الشرط الأول منها هو السعى إلى تنمية وتعميم الرؤية العقلانية والعلمية والتاريخية والنقدية المتجددة فى تناول مختلف القضايا الحياتية والعملية والفكرية، لا على المستوى النخبوى فحسب بل على المستوى المجتمعى والقومى

العام، سواء فى مناهج التعليم أو الاعلام أو التثقيف عامة، وتيسير التعامل مع الوسائل التكنولوجية الحديثة، دون أن يعنى هذا تنميطا لفكر أو حجراً على تنوع الاجتهادات وحريتها، أو على حرية العقائد الدينية.

والشرط الثانى هو أن إشكالية النهضة ليست كامنة فى الذهن وحده وإنما فى الواقع أساسا. ولهذا فليس بالنقد العقلانى وحده – رغم أهميته الكبرى – يتم تغيير الواقع السائد. وانما بالممارسة الفاعلة الواعية القادرة على امتلاك قوانين هذا الواقع وتغييرها. ولهذا تبرز حتمية المسعى – فى حدود المرحلة الآنية – إلى وضع خطة تنمية شاملة متكاملة للجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبشرية معتمدة أساسا على القوى الذاتية، على مستوى كل قطر عربى على حدة، وعلى المستوى القومى العام. وفى تقديرى أنه لاسبيل إلى تحقيق هذه التنمية الذاتية إلا بالتركيز أساسا على الجانب التصنيعى التقليدى والحديث معا بل أرى – رغم أنها مسألة فرعية – ضرورة تعميم المفاعلات الذرية فى مختلف البلاد العربية، وهو أمر مشروع دوليا، كأساس صلب للتصنيع المفتقد من ناحية، ومن ناحية أخرى لتعديل ميزان القوى ازاء اسرائيل الحاملة لترسانة ذرية عسكرية، كما أنه فى تقديرى كذلك لاسبيل لمثل هذه التنمية الذاتية إلا بالسيطرة العلمية والمجتمعية على قوانين الواقع وذلك بالاشتراكية فكرا ومنهجا ومشاركةً شعبية فى ضوء خصوصية الواقع العربى لكل قطر عربى فى تنوعه، وعلى أساس الاختيار الشعبى الحر، لابفرضها على نحو علوى، هذا مع توفير الإمكانية المفتوحة لتنوع أنماط هذه التنمية بتنوع الأوضاع العربية والاختيارات الشعبية فى الإطار القومى الموحد. ولعل هذا ينقلنا إلى

الشرط الثالث وهو ضرورة تغيير المفهوم السائد للوحدة العربية والعمل العربى عامة، الذى غلبت عليه فى الماضى ولاتزال الرؤية الاندماجية. فالطريق الصحىّ والصحيح - فى تقديرى - لوحدة العمل العربى هو احترام ومراعاة التنوع وحرية الاختيار للخصوصيات الوطنية وللأنظمة والتشكيلات السياسية والأنماط التنموية داخل المشترك القومى العام وفى إطار اتحاد ديمقراطى للدول العربية دون مركزية لدولة واحدة.

أما الشرط الرابع فيتعلق بالعامل الإنسانى الذى بدونه لاسبيل إلى تغيير أو تنمية أو نهضة. وأقصد بالعامل الإنسانى كتلة الجماهير العربية المنتجة والمبدعة والحاملة للتراث المتنوع الإبداعى للأمة العربية والمشكّلة للنسيج الموضوعى لواقع الأمة والصانعة الأساسية لخصوصيتها القومية ونهوضها التاريخى والمحاصرة بالمحرمات المختلفة دون التعبير عن خبراتها الابداعية الحية والمعزولة عن المشاركة فى تقرير مصيرها. لاسبيل إلى نهضة بغير اطلاق حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والنقد والابداع، والدفاع عن حقوق الإنسان الفردية والمجتمعية، فضلا عن حرية تشكيل الهيئات والتنظيمات والأحزاب المعبّرة عن مصالحها، والمشاركة فى صياغة مصيرها السياسى والاقتصادى والاجتماعى.

والشرط الخامس أن أى عمل وطنى وقومى فى عصرنا غير معزول بالضرورة عن الأوضاع العالمية ومايجرى فيها من سياسات وتحالفات وصراعات وخبرات ومنجزات مختلفة وبخاصة فى إطار هذه العولمة التى أصبحت - كما سبق أن ذكرنا - واقعا موضوعيا لاسبيل إلى تجاهله. ولهذا لابد من الانفتاح على كل القوى السياسية والاجتماعية والثقافية

والعلمية المناهضة أساسا للهيمنة التى تفرضها على العالم جبهة الدول الرأسمالية الكبرى وبخاصة أمريكا وقاعدتها الصهيونية فى منطقتنا العربية. بل تكاد المعركة الآنيّة المباشرة فى عصرنا اليوم أن تكون – فى تقديرى – هى النضال من أجل تصفية الهيمنة الأمريكية والسعى إلى دعم المشروعية الدولية وحق كل بلدان العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية، وإشاعة وتوفير المعرفة العلمية فى أرقى تجلياتها لشعوب العالم، واحترام الاختلاف وتنوع الهويات والخصوصيات القومية والثقافية، والسعى إلى تنمية ما هو مشترك انسانى فى الحضارة الراهنة.

* * * * *

واذا كانت هذه بعض الإمكانيات أو الشروط الرئيسية التى تتيح الانتقال ببلادنا العربية إلى مرحلة نهضوية جديدة، فما السبيل إلى تحويلها إلى وعى واختيار وارادة فعل ثم فعل مؤسِّس لهذه النهضة كما ذكرنا فى البداية؟

ليست هناك حلول جاهزة، غير الإعمال الفكرى والمعرفى الجماعى الخلاّق، والفعل الجماعى المنتج للقوى المنتجة والمبدعة فى بلادنا العربية رغم ما تواجهه من حصار وقمع وتعمية وتغريب.

على أن القضية – فى تقديرى – وفى اطار أوضاع عصرنا الراهن مرهونة كنقطة بداية، بوعى المفكرين والمثقفين العرب بفداحة الواقع العربى المتردّى تخلفا وتبعية وتفككا قوميا. إنها رهن بإرادتهم لتجاوز هذا الواقع، رهن بتخلّيهم وتحررهم من النخبوية المتعالية ووهم التوجّه دائما إلى

مراكز السلطة الرسمية كوسيلة وحيدة للتغيير. رهن بإدراكهم أنهم الهدف الأكبر للاحتواء السلطوى بل لبعض المؤسسات الدولية لاقصائهم عن القوى المنتجة والمبدعة لشعوبهم وشغلهم عن التفرغ للقضايا الأساسية لأوطانهم. رهن بممارسة دورهم فى تنمية ثقافة العقل والانتاج والحرية والابداع والتفتح الإنسانى، رهن بوعيهم أنهم يمثلون سلطة أخلاقية وثقافية عليا، تحملهم مسئولية تاريخية كبرى أمام شعوبهم.

لست أقصد بهذا المصادرة على دور الأحزاب السياسية المختلفة وبخاصة الأحزاب القومية والديمقراطية واليسارية والاشتراكية والشيوعية فى القيام بدور التوعية والفعل التغييرى أيضا، فضلا عن دور مؤسسات المجتمع المدنى الذى ينبغى أن تتسع وتتعمق وتصبح لها فاعليتها فى توسيع آفاق الديمقراطية وفى التغيير الاجتماعى الشامل. لست أصادر على هذه القوى والفاعليات جميعا الذى يعد المثقفون جزءا عضويا فى تشكيلاتها المتنوعة. كما أننى لست أقلل من حيث المبدأ من الدور الأساسى للدولة الوطنية وبضرورة دعمها وتطويرها ديمقراطيا.

على أنى أرى فى الإطار الخاص لأوضاعنا العربية ولعصرنا الراهن، وللدور الانتاجى للثقافة فيه، أنه من الضرورى أن يصبح للمثقفين دور متميز خاص فى بلادنا العربية إلى جانب هذه التنظيمات السياسية والاجتماعية الأخرى وفى تفاعل معها.

ولهذا، اقترحت فى لقاء بدمشق منذ سنوات فى رحاب معرض الكتاب السنوى بها، التنادى إلى تشكيل برلمان للمثقفين العرب يضم مختلف انتماءاتهم السياسية والفكرية والاجتماعية، وكفاءاتهم العلمية

والعملية على نحو ديمقراطى، للمساهمة فى اقتراح صياغة عقد اجتماعى قومى جديد يكون مرجعيتنا القومية فى المرحلة الراهنة. فالدساتير فى أغلب البلاد العربية إما غير موجودة، أو مغيبة بقوانين تقيدها أو تنفيها. أما مرجعيتنا القومية المعلنة فهى كلمات وشعارات تتناقض فى التطبيق فى أغلب الاحيان أو تتلون بتلون الأوضاع والمصالح.

كما اقترحت أن يقوم هذا البرلمان - أو أى شكل آخر يتخذه المثقفون لتفعيل دورهم - بوضع مشروع تنموى انتاجى عقلانى علمى ديمقراطى شامل لأمتنا العربية، يراعى ما بين مجتمعاتها من تباين فى الظروف وتفاوت فى المستويات، أقصد - كما ذكرت آنذاك - وضع مشروع قومى عملى يقدّم بدائل وحلولا للقضايا القومية المختلفة لا مجرد شعارات مجردة تعبوية، على أن تشارك مختلف القوى المنتجة والمبدعة والحية فى المجتمعات العربية فى مناقشته وإغنائه والسعى من أجل تبنيه وتنفيذه، ومتابعة تنفيذه، والحرص على تجديده بتجدد الأوضاع والضرورات. كما اقترحت السعى إلى تشكيل جامعة للشعوب العربية فى توازٍ مع جامعة الدول العربية ولا أقول فى مواجهتها تمثل كذلك مختلف القوى السياسية والنقابية والأنشطة الثقافية والهيئات الأساسية فى المجتمع المدنى لتعبر عن الصوت الشعبى العربى فى معالجة مختلف القضايا العربية والعالمية وتكون عمقا شعبيا لجامعة الدول العربية التى تُهيْمن عليها النظم الرسمية.

ولعلى أتمادى فى التطلع إلى امكانية السعى إلى المشاركة فى تشكيل هيئة عالمية تمثل مختلف شعوب العالم تمثيلا ديمقراطيا لتكون كذلك عمقا شعبيا لممارسات وقرارات هيئة الأمم المتحدة لتمارس رقابتها

وحمايتها للمشروعية الدولية فى مواجهة طغيان الهيمنة الرأسمالية وانتهاكاتها لهذه المشروعية، واستغلالها للمنظمات الدولية لخدمة مصالحها الاستغلالية.

وبهذا يرتبط تطلعنا لنهضة عربية جديدة وعملنا من أجلها برؤية إنسانية شاملة للإسهام فى تعميق أفق الديمقراطية لحضارة عصرنا الراهن.

وأخيرا..

لست بهذه المقترحات أقدم صياغات نهائية، لإمكانيات الانتقال إلى نهضة ثالثة فى الحياة العربية المعاصرة وانما أجتهد فى تقديم بعض أفكار تحرص على التأكيد والتركيز على العامل الذاتى والديمقراطى المتنوع الابعاد والرؤى القومية والعالمية كمنطلق ممكن لتحقيق هذه النهضة. ولعل هذه الأفكار - فى توجهها العام - أن تفجر بالحوار المجتمعى والقومى الشامل وربما ببعض الممارسات التجريبية، إمكانيات أغنى وأقدر على الانتقال بحياتنا العربية إلى نهضة عربية متجددة، ما أشد الحاح حاجة شعوبنا العربية بل حضارة عصرنا الراهن إليها.

المشهد الفكرى والثقافى العربى [٢٠٠٠]

أرجو ألا أبدو فى مستهل هذا المقال، شكليا أو متزيّداً أو متزمّتا، إذا ما حرصت على تأكيد الحاجة إلى تعريف الثقافة، قبل الانتقال إلى واقع الثقافة العربية ومستقبلها، أو المشهد الفكرى والثقافى العربى [٢٠٠٠]. أعرف - بغير شك - أن كل من يقرأ هذا المقال أو غيره، يتلقى الثقافة ويمارسها أو يبدعها. ولكنى أخشى أحيانا من أننا نقلّص مساحتها الدلالية والتداولية تقليصا إيديولوجيا - بوعى أو بغير وعى - تجنّباً لمصادمات يفرضها بالضرورة فرْضاً - فيما أزعم - المفهوم الحقيقى للثقافة! وأعترف أننى سأقول كلاما معروفا مكرراً، ولكنه غيرْ معترف به فى أغلب ممارساتنا العملية.

الثقافة - فى تقديرى - لاتقتصر دلالتها على المعارف والأنشطة الأدبية والفنية والعلمية والعقلية والروحية والعقائدية والقيمية والأخلاقية، وإنما تمتد وتتسع لمختلف الممارسات والتجليات العملية والسلوكية والحياتية، الفردية منها والاجتماعية - فضلا عن أشكال الحكم وأنماط

الإنتاج ومضامين المواقف والممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية إلى غير ذلك.

وهكذا يتواحد فى مفهوم الثقافة الجانب المعنوى المعرفى بالجانب المادى العملى للحياة الإنسانية، ولعلنا نجد هذا المفهوم كامنا فى أصل كلمة «الثقافة» فى لغتنا العربية وفى بعض اللغات الأجنبية. فهى استعارة مجازية فى لغتنا من عملية تثقيف الرمح أو السيف إرهافاً لهما بالنار. وهو يقترب من عملية الزراعة ومفهومها فى بعض اللغات الأجنبية. والخلاصة أن الثقافة هى رؤية شاملة للعالم – بمستوى أو بآخر – تتجلّى أو تتجسّد فرديا ومجتمعيا فى المفاهيم والقيم وظواهر السلوك والممارسات المعنوية والعملية والحياتية المختلفة، توحّدها اللغة فى المجتمع الواحد، وان تنوعت – فى الوقت نفسه – بتنوع فئات هذا المجتمع من حيث مواقعها الاجتماعية ومواقفها الفكرية، بما يشكل الخصوصية الثقافية والقومية العامة لهذا المجتمع. هذا هو المعنى الانثروبولوجى للثقافة، وهو – فى تقديرى – المعنى الحق للثقافة، باعتبار أن الثقافة هى الخصوصية الإنسانية بامتياز. ولهذا فللثقافة أولا بعد إنسانى عام هو ثمرة وحدة التركيب العضوى والاجتماعى بين البشر جميعا، إلى جانب التفاعل المتصل بين الثقافات القومية المختلفة لشعوب الأرض، هذا التفاعل الذى يفرز تجليات شتى، بعضها إيجابى وبعضها سلبى، بحسب طبيعة هذا التعامل ونوعيته. أما الايجابى فقد يتمثل فى العلاقات التجارية المتكافئة، وتبادل المعارف والقيم المستنيرة. وأما السلبى فقد يتمثل فى الغزو والاحتلال الاستيطانى والهيمنة الشاملة كما هو الحال فى عصرنا الراهن وما يسوده من رأسمالية معولمة.

وهكذا تتحقق الثقافة الإنسانية فى صورة شبكية من العلاقات والمفاهيم والقيم والمؤسسات التى لها جذورها فى الماضى التراثى وفى الراهن القومى، ولها تطلعاتها ورؤاها المستقبلية التى تشكل معارك حاضرها فى تنوع تجلياته. ولهذا فالثقافة تعبر عن إنسانية الإنسان وصراعه لا من أجل مجرد الحياة والبقاء، وإنما كذلك بل أساسا من أجل التجاوز المتصل للواقع الإنسانى القائم، وحدوده المعرفية والقيمية والحياتية. فالثقافة فى جوهرها ظاهرة تاريخية كذلك، لا تُدرَك دلالتها المتشابكة إلا على أرضية سياقاتها الاجتماعية الخاصة. وعلى هذه الأرضية الاجتماعية نتبيّن دائما أن الثقافة من حيث الممارسة تتمثْل فى توجّهيْن أساسيّين متناقضين هما ثقافة السلطة السائدة بالمعنى السياسى والاجتماعى والادارى لهذه السيادة، وسلطة الثقافة المعبرة معنويا – على الأقل – عن قوى الاختلاف والمعارضة فى المجتمع.

وهكذا يجتمع فى مفهوم الثقافة الواحدة – كما رأينا – ما هو ذاتى وما هو موضوعى، ما هو فردى خاص وما هو مجتمعى وطنى عام، بين ما هو ثقافة نخبوية عالمة وثقافة قاعدية شعبية، بين ما هو سلطة سائدة وما هو مجتمعى مدنى معارض مهمّش عادة، بين ما هو قومى وما هو إنسانى.

فإذا انتقلنا من هذه التعريفات العامة للثقافة إلى التحديد الخاص لثقافتنا العربية الراهنة – موضع مقالنا هذا – لوجدنا أنها امتداد لحضارتنا العربية الاسلامية، ترث من ناحية، مجد صعودها التاريخى القديم، كما ترث اليوم كذلك انطفاءها وتفككها – تاريخيا – إلى كيانات قطرية مختلفة ومتخالفة، وتدهور فاعليتها الإنتاجية والابداعية، فضلا عن تبعيتها

فى وقتنا الراهن لحضارة تتمثل فى نمط الانتاج الرأسمالى المعمّم أو المعولم الذى تهيمن عليه بعض دول رأسمالية كبرى على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

واذا تأملنا اليوم ملامح هذا الحاضر الثقافى العربى - بالمعنى الذى عرضنا له لمفهوم الثقافة - لتبيّنّا بعدين أساسيين يسيطران على هذا المفهوم وان اختلف الأمر من مستوى إلى آخر، بين هذا البلد العربى أو ذاك.

البعد الأول هو استمرار التراث العربى الاسلامى القديم متمثّلا فى الدين واللغة والإحساس بوحدة الهوية التاريخية، وهى وحدة يمتزج فيها الوجدان القطرى بالوجدان العروبى بالوجدان الروحى والدينى، كما تتنوع فيها مستويات التحديث السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى بين بقايا العشائرية والقبلية والتسلطية الأبوية والتخلف شبه الاقطاعى مع سيادة التخلف الانتاجى واستشراء الهشاشة الفكرية التى تتراوح بين الفكر السلفى الجامد، والرؤية التجزيئية الانتقائية النفعية، وروح المتاجرة والربحية السريعة، فضلا عن الفساد المؤسساتى الذى يضاعف من تخلف مؤسسات السلطة نفسها، فى إطار أنظمة حكم تسلطية تشكلت جميعا من أعلى، تحكم وتتحكم باسم منظومة ايديولوجية تتألف من رؤية دينية طقوسية، ورؤية قومية دعائية، تضمر خلاف ما تصرح به، كما تحكم باسم شورى أو ديمقراطية مظهرية، وظيفتها - إن وجدت - هى تحسين وتجميل صورة التسلّط وإضفاء المشروعية عليه، وليس تنمية المشاركة الشعبية فى توجيه السياسات والمشروعات وتأمين مصالح الناس وضمان حقوقهم وحرياتهم،

هذا مع الحرص على إضعاف وتفكيك المعارضة الثقافية باحتوائها أو قمعها، فضلا عن سيادة نمط انتاجى رأسمالى رث، يغلب عليه الطابع التجارى والريْعى التابع، وبالتالى انعدام أىّ خطة لتنمية شاملة سواء داخل البلد العربى الواحد، أو بين البلدان العربية جميعا، وذلك اكتفاء بعمليات متناثرة مبعثرة من النموّ البذخى، أو التى تعبر عن المصالح الذاتية الخالصة، هذا مع المفارقة الصارخة، بين اكثر البلاد العربية ثروة وأقلّها حداثة وتحديثا من الناحية الاجتماعية والثقافيّة وبين أقل البلاد العربية ثروة وأكثرها حداثةً وتحديثا.

أما البعد الثانى للثقافة العربية الراهنة السائدة، فيتمثل فى استمرار وتفاقم هيمنة رأس المال المعولم، سواء من حيث الهيمنة المعنوية بما يتضمن ذلك من مفاهيم وقيم ورؤى وأساليب حياة، وتشكيلات تجارية واقتصادية واجتماعية وأنماط إعلامية وتعليمية وفكرية وعلمية وتكنولوجية وفنية وقيمية، إلى جانب الهيمنة السياسية والاقتصادية بل التواجد العسكرى المكثف – المدفوع الأجر – باسم حماية بعض البلاد العربية من بعضها البعض؟! هذا إلى جانب دعم اسرائيل بحيث تصبح القوة المركزية الاقتصادية والتكنولوجية فضلا عن العسكرية فى المنطقة بتواطؤ أمريكى، وتراخٍ عربى، إن لم يكن بتواطؤ معنوى أو عملى كذلك من جانب بعض البلاد العربية، فى الوقت الذى تتم فيه محاصرة بعض البلاد العربية كالعراق وليبيا، وفرض سياسات اقتصادية على البلاد العربية، عن طريق البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى وهيئة التجارة الدولية، هذه السياسات التى تضاعف من تبعية البلاد العربية، وتوقف إمكانيات نموّها المستقلّ،

وتواحدها، أو على الأقل تناسقها وتكاملها اقتصاديا وتجاريا فى أضعف الايمان.

وبين هذين البعدْين؛ البعد الخاص الداخلى المتهالك والبعد الدولى الخارجى المهيمن تتخذ الثقافة العربية - فى مجملها - طابعا ثنائيا، ولاتملك أن تحقق نمطا مجتمعيا انتاجيا موحدا له خصوصياته الذاتية، بل يكاد يحتفظ بثنائية قلقة مستلبة تتحقق الغلبة فيها دائما للبعد الخارجى وخاصة فى جانبه المادى العملى الذى يفرض بالضرورة الجانب المعنوى القيمىّ كامتداد له.

ولهذا تسود فى المجتمعات الراهنة فى نهاية القرن العشرين وبدايات هذا القرن الحادى والعشرين، ثقافة ثنائية ملتبسة غير متوازنة، فضلا عن هشاشة وسطحية بنيتها المعنوية والمادية على السواء. فلا القديم التراثى الذاتى عميق الجذور فى تأصيله المعرفى والقيمى والوجدانى، فى ثقافتنا العربية عامة، اللهم إلا فى بعض الاجتهادات المستنيرة التجديدية الفكرية والعلمية ذات الطابع النخبوى لبعض القوى الثقافية المعارضة، ولا الفاعل الخارجى له أسسه وركائزه الراسخة المستنبتة النابعة فى الوقت نفسه من الإبداع المجتمعى الذاتى، بل يمارس تأثيره السلبى فى عرقلة التنمية الذاتية.

ولهذا تكاد تصدق العبارة الشائعة فى أغلب كتاباتنا التى تقيّم الوضع الثقافى الراهن والتى ترى أن مفاهيم عصر النهضة العربية التى بزغت فى القرن التاسع عشر، لاتزال مفاهيم معلقةً بل مجهضة حتى اليوم.

والواقع أن الثنائية التى أشرنا إليها، والتى تمثل فى تقديرى جوهر ثقافتنا العربية السائدة الراهنة، إنما نشأت مع هذه المرحلة التى يطلق عليها عصر النهضة. والواقع - فى تقديرى كذلك - أنها كانت عصر نهضة مشروطة أو ملتبسة منذ تلك النشأة الأولى. ذلك أنها كانت نهضة مفروضة من أعلى، تشوبها مصالح سلطوية توسعية خالصة، ولم تكن تطويرا مجتمعيا ذاتيا. بل لعلها كانت إجهاضا لنهضة ذاتية بدأت إرهاصاتها الأولى تنمو فى مصر، وربما فى بلاد الشام كذلك، منذ القرن التاسع عشر - كما يذهب إلى ذلك العالم الأمريكى بيتر جران، والعالم المصرى عبد الرحمن عبد الرحيم عبد الرحمن، أو منذ القرن السادس عشر كما تذهب الباحثة المصرية نيللى حنا، - كما أشرت فى أكثر من دراسة سابقة - بل قد ترجع إلى القرن الخامس عشر كما يذهب الباحث عماد أبو غازى فى دراسة حديثة له.

لقد جاءت الحملة الفرنسية فحققت مايسمى بصدمة الحداثة - كما يقال - على أنها بحسب هذه الدراسات التى أتفق معها منهجيا وفكريا - كانت فى العمق صدمة اجهاض لحداثة ذاتية، وفرض حداثة غربية من أعلى، استكملها نظام محمد على بعد ذلك مستفيدا ومستندا إلى كل ما أرهصت به هذه الحداثة الذاتية المجهضة من إمكانيات معنوية وعملية. ولولا هذا ما أمكن لمحمد على أن يحقق مشروعه التنموى والتوسعى الخاص فى سنوات محدودة. ولامجال هنا لتفصيل برغم أهمية هذه القضية.

ولهذا اتسمت ثقافة مايسمى بعصر النهضة ببذرة الثنائية والالتباس

منذ بدايتها، ذلك أن هذه النهضة كانت - كما أشرنا - نهضة فوقية برانية مفروضة، دون أن يعنى هذا إنكار ما حققته من منجزات حداثية وتحديثية، حاول الفكر العربى البازغ آنذاك أن يتلاءم ويتواءم معها بشكل إيجابى وذلك بالسعى إلى التوفيق بينها وبين جذور تراثنا الدينى، فضلا عن تراثنا الثقافى القديم عامة. وقد اختلفت - فى الحقيقة - مستويات التوفيق والالتباس بين الوافد الرأسمالى المفروض والمتبنَّى والموروث العربى الإسلامى والاجتهاد فى تأويله وتجديده. وإن برزت فى الوقت نفسه، ظواهر مقاومة للوافد الأجنبى، وخاصة فى مظهره العسكرى السياسى حينا، والسلطوى الاستبدادى حينا آخر، والاقتصادى والثقافى حينا ثالثا. وقد تبدّى هذا فى أكثر من ثورة أو مشروع اقتصادى أو انتفاضة شعبية سياسية أو كتابات أدبية أو مواقف ثقافية عامة، فى مصر وفى بلاد عربية أخرى، فى مراحل متواقتة أحيانا. وفى تقديرى أن ثورة ٢٣ يولية فى مصر عام ٥٢ كانت امتداداً لهذه الثورات والانتفاضات والمشروعات والكتابات والمواقف السابقة عليها، طوال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وكانت فى الحقيقة أعلى موجة بلغتها الحركة الوطنية والديمقراطية العربية من حيث أهدافها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية على أنها - برغم هذا - كانت ثمرة حركة انقلابية من أعلى، وان تكن تحمل أهداف وتطلعات الحركة الشعبية آنذاك، قام بها أساسا فصيل وطنى من الجيش المصرى، فى تحالف مع بعض القوى السياسية فى البداية، وفى إطار حماس وتأييد عربى شعبى شامل.

لقد قامت ثورة يولية ٥٢، لتحقيق الأهداف المجهضة الذاتية الأولى

نتيجة الغزو الفرنسى ثم الغزو البريطانى بعد ذلك. إلا أنها برغم توجهها فى البداية لحسم الثنائية التى تواصلت طوال هذه السنين، واستقطاب المجتمع المصرى والحركة العربية عامة، استقطابا وطنيا قوميا تقدميا عقلانيا إنسانيا، تتحقق به نهضة عربية شاملة فى مواجهة الامبريالية والصهيونية والتخلف الاجتماعى والتمزق القومى، ومتحالفة مع كل القوى الوطنية والتقدمية فى العالم، برغم هذا الطموح الفاعل والخطوات والمبادرات التى اتخذت، سرعان ما أجهضت كذلك هذه الثورة، وهذا التوجه من خارج الثورة ومن داخلها كذلك. وأكاد أقول من داخلها أساسا. ولعل الطابع العسكرى وما فرضه من وصاية علوية كان عاملا مساعدا من عوامل هذا الإجهاض. وسرعان ما تحقق استقطاب مضاد لأهدافها، استقطاب يعبر عن ارادة الحسم كذلك، ولكنه حسم فى اتجاه مايسمى اليوم بالتكيف الهيكلى مع النظام الرأسمالى العالمى الجديد فى أعلى صيغته المعولمة! وهذا ما يمثل اليوم التوجه العام السائد رسميا الذى يسعى إلى هيكلة الواقع العربى كله، فى جميع تجلياته وممارساته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، هيكلة شاملة فى بنية النظام الرأسمالى المعولم.

والواقع أن هذا التوجه إلى الاستقطاب الرأسمالى، كان توجها كامنا فى نسيج الثنائية والتوفيقية طوال القرن العشرين قبل هذه المرحلة الجديدة من العولمة الرأسمالية. ذلك أن هذه الثنائية رغم ثنائيتها – كتيّار سائد – تضمنّت تيارات ثقافية وفكرية مختلفة. فقد كان هناك التيار السائد الذى يرفع شعار الثنائية والتوفيقية بشكل جهير، والذى يتمثل اقتصاديا فى الليبرالية الرأسمالية التابعة، وفكريا فى التوجه التوفيقى بين الأصالة

والمعاصرة، بين الموروث والوافد، بين القديم والحديث، بين الدين والعلم، بين الدين والقومية، بين المحلية والقومية، بين رفض الدولة الصهيونية والسعى للتعامل والتحالف معها. والواقع أن الدول والسلطات الرسمية جميعا كانت تتبنّى هذا التوجّه التوفيقى نظريا وعمليا بمستويات مختلفة، باختلاف أوضاع كل بلد عربى.

على أنه كان هناك – ولايزال – إلى جانب هذا التوجه الثنائى أو التوفيقى، توجّه أصولى سلفى يغلب عليه طابع الأحادية الدينية أساسا للحكم والتقييم والتنظيم الاجتماعى. ويتمثل فى شعار «الحاكمية لله» وإن تواجد داخل هذا التوجه نفسه تيار يتبنّى الثنائية والتوفيقية فى الممارسة العملية والفكرية كذلك، ويطلق على نفسه أحيانا اسم «اليسار الإسلامى». وكان هناك – ولايزال – تيار قومى، نجد فى بعض توجهاته تيارا اصوليا متعصبا يرفض كل تعامل أو تفاعل فكرى مع الثقافة التى تنتسب إلى الآخر الأجنبى الاستعمارى، على أننا نجد تيارا غالبا داخل هذا التيار القومى العام يقيم ثنائية حميمة بين القومية والاسلام، باعتبار أن الإسلام هو الجذر الأساسى للعروبة، فضلا عن أن هذا التيار لايغلق نوافذه الفكرية دون التعامل والتفاعل مع فكر الحداثة ذات الجذور الرأسمالية. وهناك أخيرا وليس آخرا التوجه العلمانى والعقلانى بتياراته المختلفة التى ينحو بعضها نحو الاستقطاب مع الليبرالية الرأسمالية العالمية سياسيا واقتصاديا وثقافيا ومع نظريتها الوضعية البرجماتية، كما ينحو بعضها الآخر نحو الاستقطاب الاشتراكى ونظريته الماركسية.

على أن الملاحظ أن هذه التيارات جميعا، وغيرها من التفريعات

المنبثقة عنها، سواء تلك التى تغلب عليها الثنائية الجهيرة، أو تلك التى يغلب عليها طابع الاستقطاب الليبرالى الرأسمالى، أو الدينى أو الاشتراكى، فإنها جميعا تتسم - بمستوى أو بآخر - بالهشاشة والسطحية فى فكرها النظرى، فضلا عن التناقض بين فكرها وواقعها العينى الذى تتعامل معه، وتغلّب الجمود والركود فى تعاملها مع التغيرات الواقعية والمكتشفات العلمية والتجديدات الفكرية، ويكاد الالتباس والتوفيقية والانتقائية والتلقائية وافتقاد الرؤية العلمية الاستراتيجية الشاملة والخطط المرحلية العقلانية والتجريبية أن تكون السمة العامة لهذه التيارات جميعا على اختلافها.

على أن هذه السمة العامة لاتنطبق فقط على الجانب المعنوى أو الفكرى، بل نتبيّنها كذلك فى السياسات والممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والاعلامية والثقافية. فلقد خرجت البلاد العربية جميعا - بمستوى أو بآخر - من مرحلة العلاقات والابنية شبه القبلية وشبه الإقطاعية، ودخلت مرحلة اقتصاديات السوق الرأسمالية، إلا أن بقايا هذه العلاقات القديمة لاتزال قائمة مؤثرة فى كثير من المؤسسات والمشروعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ففى كل بلد عربى هناك مؤسسات للشورى أو الحياة النيابية، ودساتير أو وثائق تنصّ على الديمقراطية وحرية الرأى والتعبير والاعتقاد والابداع، على أنها فى مختلف تجلياتها مُخْتَلَقة أو مُخْتَنقة أو محاصرة أو مراقبة أو محدودة أو معرضّة دائما للمصادرة والقمع. إنها فى أرفع مستوياتها المتحققة، ديمقراطية هايدباركية لاتتعدى مجالات مسوّرة محدودة ومحدّدة. وهذا مظهر آخر من مظاهر الثنائية بين إطلاق حرية السوق التجارية التى بلا حدود، وتقييد الحريات

الديمقراطية وحقوق الانسان بلا حدود أيضا! وهو مظهر آخر من مظاهر الثنائية ولكنها الثنائية الضدّية وليست الثنائية التوفيقية. إنها الثنائية الاستعلائية بين الذكورة من ناحية والأنوثة من ناحية أخرى، بين هيمنة الرجل ودونية المرأة، وهى كذلك ثنائية التناقض بين الفكر والواقع، بين التنظير والتطبيق، بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، ثقافة السلطة التى يمارسها وعاظ السلاطين وماسحو أجواخهم وأحْذيتهم والداعون إلى تجسير العلاقة بين المثقفين والأمير! وسلطة الثقافة الناقدة ذاتِ الرؤية الاستراتيجية البعيدة التى تقاوم ما هو سائد مهيمن جامد متخلف مُستغِلٍ أو مستعمر، وتسعى للتغيير والتجديد والتحرير والتجاوز المتصل. إن هذه الثنائية بين ثقافة السلطة وسلطة الثقافة، ليست ثنائية توفيقية بل هى تعبير عن التناقض والصراع الخصب المحرّك للمجتمع والصانع للتاريخ رغم ما تواجهه سلطة الثقافة من عنتٍ وقمع وقهر إلى حد الإزاحة والاغتيال المعنوى والمادى.

على أننا لانكاد نجد لسلطة الثقافة مكانا أو مكانةً فى وسائل الإعلام والتعليم سواء ما قبل الجامعى أو الجامعى. لأن الاعلام والتعليم أداتان من أدوات ثقافة السلطة. وقد نجدها فى بعض التعابير التنويرية، والكتابات النظرية أو لدى بعض الهيئات الأدبية والفنية والثقافية والاعلامية عامة، أو فى بعض مشروعات الترجمة أو فى بعض الكتابات الفكرية، وفى الإبداع الأدبى وبخاصة فى الشعر، الفصيح منه والشعبى، وفى القصص والروايات، وفى قلة نادرة من الانتاج المسرحى والسينمائى والفنون التشكيلية وندرة من المسلسلات التليفزيونية والاذاعية، وبعض الندوات والمؤتمرات الثقافية فى بعض المدن العربية الكبرى وبعض اقاليمها، على أننا لانستطيع القول

بأن هناك جبهةً ثقافية نقدية نظرية ابداعية ذات سلطة فاعلة مؤثرة – على المستوى القطرى أو القومى – فى مواجهة سلطة ثقافة السلطة العربية السائدة. فليس ثمة حوار مجتمعى مفتوح، على المستوى القومى العام حول مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة، اللهم إلا داخل هايد بارك بعض الصحف أو برامج الاذاعة والتليفزيون أو مقار الأحزاب والهيئات الرسمية أو الندوات والمؤتمرات فى القاعات الداخلية المصرّح بها! ولكن لاسبيل لحوار سياسى مجتمعى عام صريح مفتوح خارج حدود هذه الحدود والمقار المصرح بها. ولاسبيل لتعبير احتجاجىّ بالتظاهر أو الإضراب أو أى شكل من اشكال التجمعات الشعبية أو الفئوية أو الثقافية. فلايزال سيف قانون الطوارىء أو ما يماثله من أساليب أخرى – مشهراً منذ سنوات فى مختلف البلاد العربية باسم حماية المجتمع من الارهاب والارهابيين أو المتمردين الخارجين على الشرعية السائدة. والحق أن بعض البلاد العربية قد نجحت بالفعل – مشكورة – فى السيطرة – بمستوى أو بآخر – على الإرهاب الدموى، ولكنها تركت الارهاب الفكرى باسم الدين بأسلحته المتخلفة والمتعصبة والظلامية الجاهلة، فضلا عن الفكر الخرافى والغيبى، واللاعقلانى، يتحرك بحرية ونفوذ، فى مؤسساتها التعليمية والإعلامية والاجتماعية. لهذا يضيق ويكاد يخفت صوت العقلانية والعلمانية والعلمنة والرؤى الموضوعية والنقدية والابداعية وقيم الحداثة والاستنارة، التى هى أسلحتنا لتنمية خصوصيتنا الثقافية وهويتنا القومية وتفتحنا الحضارى الفكرى والانتاجى على السواء فى مواجهة العولمة الرأسمالية وهيمنتها الأمريكية.

على أن قضية الثقافة وتَبْيئتها كسلطة اجتماعية فاعلة، لاتحلُّ فى ملكوت الذهن وحده - كما ذكرت فى اكثر من دراسة سابقة وفى ضوء تعريفنا للثقافة فى بداية هذه المقالة - وإنما تحل فى ارتباط بالواقع الموضوعى نفسه وذلك بتوفير عاملين أساسيين: الأول هو التغيير التنموى الانتاجى التصنيعى الشامل المتكامل فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية على مستوى كل بلد عربى وعلى المستوى القومى العام مع مراعاة خصوصية كل بلد عربى. والعامل الثانى هو المشاركة الشعبية الديمقراطية وبخاصة قواها المنتجة والمبدعة ومجتمعاتها المدنية النقابية والسياسية والهيئات المعبرة عن المصالح الاجتماعية الأساسية، مشاركةً فعالةً فى مختلف جوانب الشأن القومى العام.

إن الثقافة مشروع تنموى فى الجوهر ولاسبيل إلى حسن فهمه والتعامل معه إلا من هذا المنطلق التنموى.

اذكر أننى فى محاضرة فى أواخر الثمانينيات القيتها فى تونس، حول قضية تنمية الثقافة وثقافة التنمية، أذكر أننى قلت: قل لى ما هو مشروعك للتنمية الاقتصادية والاجتماعية أقل لك ما هو مفهومك للثقافة. ذلك أنه لاتنمية بلا ثقافة ولاثقافة معزولة عن مشروع تنموى. فكل تنمية أيا كانت تسْتبطن إيديولوجية ورؤية ثقافية معينة، وكل فلسفة ثقافية تستهدف مشروعا تنمويا معينا. ولهذا فالمحاولات التى تسعى للفصل أو تعمية العلاقة بين التنمية والثقافة تستهدف فى الحقيقة تغييب القضية الاشكالية الحقيقية وهى: أىُّ ثقافة وأى تنمية تريد!

ان التنمية ليست مجرد ظاهرة موضوعية واقعية فى عصرنا بوجه

خاص، بل ترتفع من تلقائية القانون الموضوعى الاجتماعى الاقتصادى إلى إرادة الاختيار والتحكم فى هذا القانون. أى ارتفعت من أحكام الواقع فحسب إلى أحكام القيمة كذلك، ومن مستوى الوقائع إلى مستوى المواقف. فمع نشأة المجتمعات البورجوازية وأنساقها الرأسمالية، برز الوعى الذاتى الرأسمالى بالقوانين الموضوعية لهذه المجتمعات، كما برز الوعى الذاتى بنقيضه الاشتراكى. وهكذا تطور فى عصرنا الراهن نسقان من التنمية يرتبطان بنسقين من الوعى والفكر والثقافة، يسعى كل منهما لتجاوز واقعه القومى والثقافى الخاص تحقيقا لرؤية فلسفية اجتماعية ثقافية خاصة. ولهذا، فكل تنمية هى تنمية مستقلة وإلا لما كانت تنمية أصلا. ولست أقصد باستقلالها انفصالها عن التجارب التنموية الأخرى أو العزلة عن العصر ومنجزاته الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والثقافية عامة، وإنما أقصد بالاستقلال أن تكون التنمية موجهة كهدف نموذجى لا إلى فئة اجتماعية محددة أو لمصلحة قوى خارجية، مهيمنة داخليا، وإنما للمجتمع نفسه فى كلّيته. وهذا هو معنى كونها تنمية مستقلة من ناحية، ومعنى ارتباطها كذلك بخصوصية ثقافية قومية أيا كان توجهها الإيديولوجى.

ولكن.. هل هناك امكانية لهذه التنمية المستقلة المرتبطة بخصوصية ثقافتها القومية، فى إطار عصرنا الراهن الذى أخذت تسود فيه الرأسمالية المعولمة من ناحية، وهيمنة بعض الدول الرأسمالية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية من ناحية أخرى، بما يعنى طمس الخصوصيات الثقافية والقومية وبالتالى استحالة التنمية المستقلة؟ هل هناك امكانية لتحقيق تنمية ثقافية عربية مستقلة أو ثقافة تنموية عربية مستقلة فى إطار هذا الواقع الرأسمالى المعولم المهيمن؟!

إن هذا الواقع الرأسمالى المعولم والمهيمن، – فى الحقيقة – ليس جبهة متسقة موحّدة مستقرة، إنما يزخر بالتناقضات والصراعات والأزمات سواء بين دوله الرأسمالية الكبرى، أو داخل هذه الدول نفسها، أو بينها وبين دول العالم الثالث. بل لعل المسألة الثقافية بوجه خاص أن تكون مسرحا لصراع حاد بين الدول الكبرى. ولا أدل على ذلك من «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته بعض الدول الكبرى على مشروع الجات ومنظمة التجارة الدولية. ولا أدل على ذلك كذلك من المقاومة العنيفة التى يبديها العديد من الهيئات والجماعات المدنية فى أكثر من موقع فى العالم ضد شروط التجارة الدولية التى يُراد فرضها على العالم، وضد الهيمنة الأمريكية السياسية والاقتصادية والثقافية.

حقا، إن الأمر بالنسبة لأمتنا العربية يبدو بائسا فى هذه المرحلة الراهنة الآنية، التى تعجز فيها عن مجرد عقد قمة عربية للشئون السياسية العاجلة، أو مجرد إقامة سوق عربية مشتركة بين البلاد العربيةوبين بعضها البعض، أو الوقوف وقفة موحدة حاسمة ضد الحصار المضروب على الشعبيّن العراقى والليبى، أو ضد غطرسة العدوانية والتوسعية الاسرائيلية والتواطؤ الأمريكى معها! فضلا عن هذا التكيف الهيكلى الذى اختارته كل الأنظمة العربية سياسة لها بما يعنى تفاقم التخلف والتبعية، وسياسة العداء للديمقراطية التى تمارسها هذه النظم العربية ضد شعوبها بمستويات مختلفة!

حقا، إن واقعنا العربى الراهن سواء على مستوى الأنظمة العربية، أو على المستوى الشعبى واقع «واقع»! والمسئولية كبيرة للنهوض به فضلا

عن أنها واجبة. ولكن من قال إن الأعمال والتغييرات النهضوية الكبرى أعمال ميسورة هينة، ومن قال إن هناك كلمة سر أسطورية تفتح الأبواب المغلقة. إن القضية فى البداية والنهاية، قضية وعى وفعل وتجاوز، تستند إلى الثقة بالجماهير العربية والمعرفة العميقة بتطلعاتها واحتياجاتها وقضاياها الأساسية المعنوية والمادية. إنها فى البداية والنهاية مسئولية نضالية جماعية. وهنا – فى تقديرى – تبرز سلطة الثقافة بمعناها الشامل الذى كررت الاشارة إليه، هذه السلطة التى يبنيها المثقفون الواعون من مختلف قوى الانتاج والابداع والمعرفة ومنظمات المجتمع المدنى، ويطورونها بحسب الملابسات الخاصة لواقعنا العربى فى تعدد ساحاته وخصوصياته. وعندما أقول «يبنيها المثقفون» فلست أقصد المثقف المهنة، أو المثقف المتخصص فحسب، وإنما أقصد أساسا المثقفين بالمعنى الشامل للثقافة، المثقفين المدركين للشرط الاجتماعى والمهمومين بالشأن العام، والحريصين على التغيير والتجديد، والمدركين فى الوقت نفسه حقائق المنجزات العلمية والتكنولوجية والمعرفية ولعلاقات القوى السياسية المختلفة والمتناقضة فى العالم. انهم المثقفون العضويون الذين يمثلون بثقافتهم القوى الثورية التغييرية فى عصرنا الراهن. وهنا أتساءل كما تساءلت فى اكثر من لقاء وندوة: ألا تفرض اللحظة التاريخية هذه، أن تتحقق جبهة أو برلمان لهؤلاء المثقفين العرب على المستوى القومى كله ليصوغوا عقدا قوميا لأمتهم العربية فى هذه المرحلة، ويشاركوا فى تقديم مقترحات لجراح واقعهم العربى، ثم يطرحون مقترحاتهم للحوار المجتمعى القومى الشعبى العام.

فلن يحدث تغيير جاد حقيقى إن لم تتحرك القواعد الشعبية العربية وتتلاقى وعياً وفاعلية على المستوى القومى. وهم بهذا لن يكونوا وحدهم فى معركتنا الاجتماعية والقومية والثقافية، فالمعركة اليوم ليست معركتنا وحدنا. بل هى معركة قوى عديدة فى العالم أخذت تناضل اليوم نضالا مشتركا جماعيا ضد هذه العولمة الرأسمالية وهيمنتها الشرسة الجشعة.

والمثقفون العرب عامة ليسوا بعيدين ولاينبغى أن يكونوا بعيدين عن هذه المعركة النبيلة بوعيهم ووحدتهم وفاعليتهم الابداعية.

كتب أخرى للمؤلف

١- **ألوان من القصة المصرية**، دار النديم ١٩٥٥، تقديم د.طه حسين، اختيار وتعليق نقدى: محمود أمين العالم

٢- **قصص واقعية من العالم العربى**، دار النديم ١٩٥٦، اختيار وتقديم: غائب طعمة فرمان ومحمود أمين العالم.

٣- **فى الثقافة المصرية**، بالاشتراك مع د.عبد العظيم أنيس، طبعة أولى ١٩٥٥، دار الفكر الجديد، بيروت. طبعة ثانية، دار الأمان ١٩٨٨، الرباط. طبعة ثالثة ١٩٨٩، دار الثقافة الجديدة.

٤- **معارك فكرية**، طبعة أولى ١٩٦٥ دار الهلال، طبعة ثانية ١٩٧٠ دار الهلال، ترجمة روسية ١٩٧٤ دار التقدم - موسكو.

٥- **الثقافة والثورة**، دار الآداب ١٩٧٠، بيروت.

٦- **تأملات فى عالم نجيب محفوظ**، ١٩٧٠، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.

٧- **فلسفة المصادفة**، ١٩٧١، دار المعارف، القاهرة.

٨- **هربرت ماركيوز أو فلسفة الطريق المسدود**، ١٩٧٢، دار الآداب، بيروت.

٩- **الإنسان موقف**، ١٩٦٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. طبعة مزيدة: ١٩٩٤، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع.

١٠- **الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر**، ١٩٧٣، دار الآداب، بيروت.

١١- **الرحلة إلى الآخرين**، ١٩٧٤، دار روزاليوسف، القاهرة.

١٢-**البحث عن أوروبا**، ١٩٧٥ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

١٣- **توفيق الحكيم، ممفكرا وفناناً**، طبعة أولى دار القدس (بلا تاريخ)، طبعة ثانية، دار شهدى ١٩٨٤ ، القاهرة. طبعة ثالثة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٤ .

١٤- **ثلاثية الرفض والهزيمة**، دراسة نقدية لثلاث روايات لصنع الله ابراهيم، ١٩٨٥ ، دار المستقبل العربى، القاهرة.

١٥- **الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر**، طبعة أولى ١٩٨٦ ، دار الثقافة الجديدة، طبعة ثانية ١٩٨٨ ، دار الثقافة الجديدة - القاهرة. طبعة ثالثة ١٩٨٨ ، الدار البيضاء، المغرب.

١٦- **الماركسيون المصريون والوحدة العربية**، المكتبة الشعبية، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨ ، القاهرة.

١٧- **مفاهيم وقضايا إشكالية**، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩ ، القاهرة.

١٨- **أربعون عاما من النقد التطبيقى، البنية والدلالة فى القصة والرواية العربية المعاصرة**. دار المستقبل العربى، ١٩٩٥ ، القاهرة.

١٩- **أغنية إنسان** (ديوان شعر) دار التحرير، ١٩٧٠ ، القاهرة.

٢٠- **قراءة لجدران زنزانة** (ديوان شعر)، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٢ .

٢١- **الفكر العربى بين الخصوصية والكونية**، دار المستقبل العربى، ١٩٩٦ ، القاهرة.

٢٢- **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية، ١٩٩٦ ، القاهرة.

٢٣- **الإبداع والدلالة: مقاربات نظرية وتطبيقية**، دار المستقبل العربى، ١٩٩٧ ، القاهرة.